Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
der Hochwürdigen Katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Breslau

vorgelegt von

Franz Drewniak ⟨P. Leander O. S. B.⟩
Mönch der Abtei Grüssau

Promotion: 23. Juli 1934

Breslau 1934

Druck von R. Nischkowsky in Breslau

1. Berichterstatter: Professor Dr. P o s c h m a n n
2. Berichterstatter: Professor Dr. S c h u l z

Rigorosum: 28. Februar und 14. Juni 1934

Promotion: 23. Juli 1934

Vortrag:

Die Eva-Maria-Parallele und das Protevangelium bei den Vätern

Gedruckt mit Genehmigung des Dekans
der Kath. theol. Fakultät

Breslau, den 6. Juli 1934

H a a s e , Dekan.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner Mutter

Inhaltsübersicht.

Seite

Literaturverzeichnis VII

Abkürzungen X

Einleitung 1

I. Historischer Teil

1. Gen. 3, 15 in vorpatristischer Zeit
   - A. Gen. 3, 15 in altjüdischer Deutung 5
   - B. Gen. 3. 15 und das Neue Testament 12
2. Die Deutung und Anwendung von Gen. 3, 15 im 2. und 3. christlichen Jahrhundert
   - A. Justin, Irenäus, Hippolyt 14
   - B. Klemens v. Alexandrien und Origenes 22
   - C. Tertullian, Novatian, Cyprian 26
3. Gen. 3, 15 bei den Vätern und Kirchenschriftstellern der Ostkirche im 4. und 5. Jahrhundert
   - A. Cyrill v. Jerusalem, Basilius, Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, Severian v. Gabala, Nestorius, Cyrill v. Alexandrien 30
   - B. Epiphanius v. Salamis und Isidor v. Pelusium 37
   - C. Ephräm der Syrer 39
   - D. Prokopius v. Gaza 44
4. Gen. 3, 15 in den Schriften der abendländischen Kirchenväter
   - A. 4. Jahrhundert: Lucifer v. Calaris, Ambrosius, Optatus v. Mileve, Hieronymus; die Epistula ad amicum aegrotum De viro perfecto 46
   - B. 5. Jahrhundert: Augustinus, Paulinus v. Nola, Kassian, Petrus Chrysologus, Eucherius v. Lyon, Leo der Große 64
   - C. 6. Jahrhundert: das Opus imperfectum in Matthaeum; Kassiodor, Gregor der Große 69
   - D. Gen. 3, 15 bei den lateinischen christlichen Dichtern dieses Zeitabschnittes: Prudentius, Cyprian aus Gallien, Klaudius Marius Victor, Alcimus Ecdicius Avitus 71
   - E. Isidor v. Sevilla 79

II. Systematischer Teil (Ergebnisse u. Folgerungen)

1. Die Ausdehnung und Verbreitung der christo-mariologischen Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit 83
2. Der mariologische Gehalt der patristischen Deutungen von Gen. 3, 15 in zusammenfassender Darstellung 85
3. Die Lesart „ipsa“ und die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 88

Schluß 93

Alphabetisches Autoren- und Quellenregister . . . . . .

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543114_0005

Literaturverzeichnis.

(Die benutzten Ausgaben der Väterschriften sind in diesem Verzeichnis nicht enthalten.)

Allo E. B., Saint Jean. L'Apocalypse. Paris 1921

Archutowski J., Protoewangelja. Włocławek 1933; Sonderdruck aus Ateneum Kapłanski Bd 31

Arevalo, Kommentar zu Prudentius, der Prudentiusausgabe ML 59 (1862) beigedruckt

Bachelet, Artikel „Immaculée Conception": Dictionnaire de Théologie Catholique VII 1 (1922)

Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur I (1913), II (1914), III (1923), IV (1924), V (1932) — (kurz Bardenhewer I, II etc. zitiert)

Baur G., Geschichte der alttestamentlichen Weissagung I. Gießen 1861

Benrath K., Zur Geschichte der Marienverehrung: Theologische Studien und Kritiken 1886

Berger S., Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge. Nancy 1893

Billot L., De Verbo Incarnato. Rom 1895

Bittremieux J., De Mediatione universali B. Mariae V. quoad gratias. Brugis Belgii 1926

Böhl E., Christologie des Alten Testamentes. 1882

Bover J. M., Universalis B. Virginis mediatio ex Protoevangelio demonstrata: Gregorianum (Commentarii de re theologica et philosophica) 5 (1924)

— S. Ephraem, Doctoris Syri testimonia de Universali B. M. V. Mediatione: Ephemerides Theologicae Lovanienses 4 (1927)

— Maria Gnadenmittlerin. Die Lehre von der allgemeinen Mittlerschaft Marias, in Fragen und Antworten dargelegt. Wien 1928

Brockhaus C., Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Leipzig 1872

Bruyne D. de, La Critique de la Vulgate: Revue Bénédectine 36 (1924)

Capelle B., Optat et Maximin: Rev. Bénéd. 35 (1923)

Deneffe A., Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz?: Scholastik 3 (1928)

Dennefeld L., Art. „Messianisme": Diction. de Théol. Cath. X 2 (1929)

Diestel L., Geschichte des AT in der christl. Kirche. Jena 1869

Dieu L., La Marialogie de s. Jean Chrysostome: Mémoires et Rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 8—11 Septembre 1921, I

Döller J., Die Messiaserwartung im AT: Biblische Zeitfragen IV. Folge Heft 6/7 Münster 1911

Dublanchu, Art. „Marie Médiatrice": Diction. de Théol. Cath. IX 2 (1927)

Duncker L., Des hl. Irenäus Christologie im Zusammenhang mit dessen theolog. und anthropologischen Grundlehren. Göttingen 1843

Eberle A., Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien 1921 (Freiburger theol. Studien, 27. Heft)

Eirainer C., Der hl. Ephräm der Syrer. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Kempten 1889
Eisenhofer L., Prokopius von Gaza. Eine literarhistorische Studie. Freiburg 1897
Feldmann J., Paradies und Sündenfall. Der Sinn der biblischen Erzählung nach der Auffassung der Exegese und unter Berücksichtigung der außerbibl. Überlieferungen. Münster 1913 (Alttestl. Abhandlungen IV)
Ferrari O., Intorno alle Fonti del poema di Cl. M. Vittore: Didaskaleion 1 (1912)
Flunk M., Das Protoevangelium und seine Beziehung zum Dogma der Unbefleckten Empfängnis Marias: Z f. kath. Theologie 28 (1904)
Fonck L., Das sonnenumglänzte und sternenumkränzte Weib in der Apokalypse: Z f. kath. Theol. 28 (1904)
Friedrich Ph., Die Mariologie des hl. Augustinus. Köln 1907
Fruhstorfer K., Die Paradiesessünde. Linz a. D. 1929
Galtier P., La Vierge qui nous régénère: Recherches de Science religieuse 5 (1914)
— La maternité de grâce dans S. Irénée: Mémoires et Rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 8—11 Sept. 1921, I
Gamber St., Le Livre de la Genèse dans la Poésie latine au V siècle. Paris 1899
Grützmacher G., Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, I (1901)
Grützmacher R., Die Jungfrauengeburt 1916 (II. Serie 5. Heft der Bibl. Zeit- und Streitfragen)
Haß W., Studien zum Heptateuchdichter Cyprian. Inauguraldissertation Berlin 1912
Hengstenberg E. W., Christologie des AT. Berlin 1829
Hoberg G., Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt.[2] Freiburg 1908
Hühn E., Die messianischen Weissagungen des israelitischen Volkes bis zu den Targumim. Freiburg 1899. — II. Teil. Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im NT. Tübingen 1900
Hummelauer F. de, Commentarius in Genesim. Paris 1895
Kalt E., Art. „Protoevangelium": Bibl. Reallexikon II. Paderborn 1931
Kaulen F., Geschichte der Vulgata. Mainz 1868
Kautzsch E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT. Tübingen 1900
Kellner J., Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des AT. Regensburg 1893
Koetschau P., Bibelzitate bei Origenes: Z f. wissenschaftl. Theologie 43 (1900)
König E., Die messianischen Weissagungen des AT, vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt. Stuttgart 1925
Lebon J., Doctrine Mariale dans la Littérature Ephrémienne: Mémoires et Rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 8—11 Sept. 1921, I
Lehner F. A. v., Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart 1881
Lengerke C., Commentatio de Ephraemi Syri ratione hermeneutica. Regimontii Prussorum 1831
Livius Th., Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte. Aus dem Englischen übersetzt von Philipp Prinz von Arenberg u. H. Dhom. Trier I (1901), II (1907)
Lucius E., Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche Hg. von G. Anrich. Tübingen 1904
Mangenot E., Art. „Genèse": Diction. de Théol. Cath. VI 1 (1915)
Manitius M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. 1911
Maurer H., De exemplis quae Cl. M. Victor in Alethia secutus sit. Dissertatio inaug. Marpurgi Cattorum 1896
Menzinger O., Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie. Regensburg 1932

Middeldorpf H., De Prudentio et theologia Prudentiana: Z f. histor. Theologie (1832) II. Bd. 2. Stück
Morin G., Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum: Rev. Bénéd. 37 (1925)
Müller F. S., Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus. Oeniponte 1930
Neuberg E., Marie dans l'Eglise anténicéenne. Paris 1908
Niessen J., Die Mariologie des hl. Hieronymus. Münster 1913
Passaglia C., De immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu Commentarius. Neapoli 1855
Paucker C., Ergänzungen und gelegentl. Berichtigungen zu Georges lat.-deutschen Handwörterbuch . . . 1. Reihe, meist aus Hieronymus-Schriften: Z f. d. österreich. Gymnasien 31 (1880)
Perrone J., Ist die unbefleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definierbar? Aus dem Lateinischen übers. 1849
Przywara E., Mutter aller Lebendigen: Stimmen der Zeit 111 (1926)
Quentin H., Mémoires zur l'Etablissement du texte de la Vulgate: Collectanea Biblica 6 (1922)
— Sulla Genesi 3, 15: La scuola Cattolica, anno 55 (1924) Serie VI vol. 3
— Essais de critique textuelle. Paris 1926
Rauschen-Altaner, Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. Freiburg 1931
Reinke L., Über das Protoevangelium. Eine exegetisch-historische Abhandlung. Im 2. Band (Münster 1853) seiner „Beiträge zur Erklärung des AT"
Rießler P., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg 1928
Rome R., Marie dans l'Ancien Testament: Mémoires et Rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 8—11 Sept. 1921, I
Rösler A., Der kath. Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten u. fünften Jahrhunderts. Freiburg 1886
Schäfer A., Die Gottesmutter in der Hl. Schrift. Münster 1900
Schanz M., Geschichte der römischen Literatur IV 2 (1920)
Schanz P., Art. „Messias" in Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon VIII (1893)
Scheeben J., Handbuch der kath. Dogmatik III (Freiburg 1882) — (zitiert Scheeben III)
Scherer B., Zur Mariologie des hl. Irenäus: Z f. kath. Theol. 47 (1923)
Scholz P., Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte des Neuen. 2. Abteilung 1868
Schulte A., Die messianischen Weissagungen des AT nebst dessen Typen. Paderborn 1908.
Schürer E., Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III. Bd.: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüd. Literatur.[4] Leipzig 1909
Schuster F., Studien zu Prudentius. Inaug.-Dissertation an d. Univ. Würzburg. Freising 1909
Schüth F. H., Mediatrix. Eine mariologische Frage. Innsbruck 1925
Schwane J., Dogmengeschichte I. Freiburg 1892
Selbst J. u. Kalt E., Schuster-Holzammers Handbuch zur Bibl. Geschichte, I. Bd.: Das Alte Testament.[8] Freiburg 1925
Stiglmayr, Das Opus imperfectum in Matthaeum: Z f. kath. Theologie 34 (1910)
Strack H. L. u. Billerbeck P., Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I. München 1922
Stummer F., Die neue römische Ausgabe der Vulgata zur Genesis: Z f.alttestl. Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums 45 — N. F. IV — (1927)
— Einführung in die lateinische Bibel. Paderborn 1928
Terrien J. B., La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie. 4 Bde Paris 1900 u. 1902

Werner J., Der Paulinismus des Irenäus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenäus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie. T & U VI (1891) Heft 2 (1889)
Willems, Das Protoevangelium: Pastor bonus 23 (1910/11)
Zapletal V., Alttestamentliches. Freiburg (Schweiz) 1903
Zellinger J., Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala: Alttestl. Abhandlungen VII (1922) Heft 1
Ziegler L., Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. München 1879

Die hauptsächlichsten Abkürzungen.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis
MG = Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne, Series Graeca
ML = Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne, Series Latina
T & U = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oscar v. Gebhardt und Adolf Harnack
Z = Zeitschrift

Sonst vorkommende Abkürzungen dürften ohne weiteres verständlich sein.

Einleitung.

In mariologischen Arbeiten und Untersuchungen begegnet uns immer wieder die unter dem Namen „Protevangelium" bekannte Genesisstelle 3, 15. Wir finden sie nicht nur regelmäßig in den zahlreichen Abhandlungen über die Unbefleckte Empfängnis Mariä vor und nach der Dogmatisierung dieser Glaubenswahrheit. Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wird Gen. 3, 15 sogar für die leibliche Himmelfahrt und besonders gern für die allgemeine Mutter- und Mittlerschaft Mariens herangezogen [1]), überhaupt „als locus classicus für die Mariologie verwandt" [2]). Es ist mehr als nur Befriedigung rein historischen Interesses, wenn gegenüber einer solch weitgehenden Exegese und dogmatischen Auswertung in der Neuzeit die Auffassung der Väter über diesen berühmten Text festzustellen gesucht wird. Nicht als ob die Anwendung, welche die Väter von diesem Verse machten, bisher nicht beachtet worden wäre. Selbstverständlich berief und beruft man sich zum Erweise des marianischen Charakters auch und gerade auch auf das Zeugnis der Väter. Ein berechtigtes, in gewissem Sinne notwendiges Bestreben, das im katholischen Traditionsprinzip verankert ist. Nur muß die Berufung auf die Väter auch stichhaltig sein und stimmen. Es klingt für katholische Ohren sonderbar, fast peinlich, wenn ein Theologe sich über ein negatives Resultat seiner Untersuchungen bei den Vätern hinwegzusetzen und gewissermaßen zu trösten sucht mit Worten, aus denen doch Bedauern und Verzicht herauszuhören ist: „Es spricht sicher kein unanimis consensus Patrum dagegen; es ist nicht nötig, daß jede richtige Auslegung aus den älteren Vätern belegt werden könne" [3]).

---

[1]) So sagt z. B. kurz und bündig Rom. Rome, Marie dans l'Ancien Testament: Mémoires et Rapports . . . 12: „On sait l'importance que le Protévangile revêt dans la question de l'immaculée conception, de l'Assomption, comme aussi de la médiation universelle de grâces".

[2]) Scheeben III 460 n. 1532. — Schäfer, Die Gottesmutter in der Hl. Schrift, verwertet beispielsweise Gen. 3, 15 in folgenden Kapiteln seines Buches: Maria — die Jungfrau (a. a. 19); Maria — die Mutter Gottes (86); Maria — die Mutter des Erlösers (101); Maria — die Begnadete (116); Maria — die Mitwirkende (207); Maria — die Mittlerin (210 f.).

[3]) Deneffe, Gehört die Himmelfahrt Mariä . . .: Scholastik 3 (1928) 206 A.

Die vorliegende Arbeit will nun die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 bei den Vätern im Zusammenhang untersuchen und möglichst lückenlos darstellen. Die sonstigen mariologischen Anschauungen des jeweiligen Vaters liegen nicht im Rahmen dieser Abhandlung und werden im allgemeinen auch nicht berührt. So fällt auch die bei den meisten Vätern sich findende Parallele Eva-Maria nicht unter den Gegenstand unserer Untersuchung.

Allerdings sind viele der Meinung, daß diese Antithese aufs engste mit der christo-mariologischen Deutung des Genesisverses zusammenhängt. So behauptet Terrien [4]) von der Interpretation des Verses auf Christus und seine hl. Mutter: „Elle était manifestement dans la pensée des Pères, quand ils établissaient entre Eve et Marie l'antithèse". Bachelet [5]) spricht von der „Rolle der neuen Eva, die das Protevangelium den Vätern der ersten Jahrhunderte offenbart hat". Bovers Aufsatz „Universalis B. Virginis mediatio ex Protoevangelio demonstrata" [6]) fußt einzig und allein auf dieser Voraussetzung [7]).

Ich muß dieser Ansicht und Aufstellung widersprechen. Der behauptete ursächliche Zusammenhang zwischen dem Protevangelium und der Parallele Eva-Maria besteht nicht. Natürlich ist nicht zu leugnen, daß der Begriff der „Neuen Eva" sich mit dem messianisch-marianisch verstandenen Protevangelium vorzüglich verknüpfen läßt. Eine andere Frage aber ist es, ob die Väter beide Gedanken auch wirklich verknüpft und miteinander verbunden haben. Und diese Frage ist im allgemeinen zu verneinen. Der Ursprung dieser so häufigen Gegenüberstellung ist nicht notwendig in einem messianischen Verständnis des Verses zu suchen. Soundso viele Väter, die die Parallele aufzuweisen haben, scheinen die christo-mariologische Deutung der Genesisstelle nicht zu kennen. Ich verweise nur auf Chrysostomus, Severian von Gabala, Hieronymus, Augustinus. Grundsätzlich wird also diese Antithese in unsere Untersuchung nicht einbezogen, nur gelegentlich berührt. Sie erforderte eine gesonderte eingehende Untersuchung, weniger hinsichtlich ihres Ursprungs, der in der paulinischen Adam-Christus-Spekulation zu erblicken sein wird, als hinsichtlich ihres Inhaltes.

Der einfache Aufbau vorliegender Arbeit ist kurz dieser: Im ersten, dem bei weitem umfangreicheren grundlegenden Teil gehen wir in ungefähr zeitlicher Folge die Väter durch, die

---

4) La mère des hommes I 38
5) Diction. de Théol. Cath. VII 1, 858; vgl. auch 857
6) Gregorianum 5 (1924) 569—583
7) Auch nach Müller, Origo divino-apostolica doctrinae evectionis B. V. . . . 32, 35 ff. hätten wir es bei der Lehre der Väter „de recirculatione interveniente in opere Redemptionis" mit einer interpretatio oraculi Genesiaci zu tun.

überhaupt Gen. 3, 15 angeführt oder irgendwie angewandt haben, um das messianisch-marianische oder nicht-messianische Verständnis festzustellen. Auf Grund dieser Einzeluntersuchungen können wir dann in einem zweiten systematischen Teile Folgerungen ziehen und die Ergebnisse sammeln.

Ist auch diese Abhandlung formell keine Geschichte der Auslegung und Deutung von Gen. 3, 15 bei den Vätern, so wird sie es doch sachlich und inhaltlich dadurch, daß möglichst alle Väter angezogen werden, die unseren Vers zitiert oder verwertet haben. Sie dürfte die bisher vollständigste Sammlung von Belegen dieses Verses in den Väterschriften der ersten 5 bis 6 Jahrhunderte enthalten, somit ein bescheidener Beitrag sein zu dem im zweiten Indexband der Patrologia Latina von Migne (tomus 219 — 1863 — col. 123/124) angekündigten, aber bis heute nicht erschienenen „Index Exegeticus omnium Scripturae Sacrae versiculorum, a primo Genesis ad ultimum Apocalypsis". Auf absolute Vollständigkeit kann natürlich kein Anspruch erhoben werden. Aber auch in vielen der behandelten Fälle werden wir über ein vorsichtiges Mutmaßen nicht hinauskommen. Bei wirklichen Zitaten und direkten Hinweisen liegt die Sache ja klar; schwieriger ist es bei bloßen Reminiszenzen, deren Grenzen fließend sind, die sich daher nicht immer unbedingt auf eine bestimmte Schriftstelle zurückführen lassen. So wird die Entscheidung, ob es sich in einem konkreten Falle um eine Anwendung von Gen. 3, 15 handelt, nicht jedesmal sicher zu fällen sein.

Nötig erscheint ein Hinweis auf den verschiedenen Wortlaut, in dem Gen. 3, 15 b den Vätern vorlag. Die Septuaginta und die altlateinischen Übersetzungen haben: ‚observabit' — ‚observabis'; die Vulgata des hl. Hieronymus dafür: ‚conteret' — ‚insidiaberis'. Dazu kommt im lateinischen Abendland neben ‚ipse' die Variante ‚ipsa'. Es ist klar, daß die Verschiedenheit des Textes Einfluß auf die Erklärung des Verses haben konnte und mußte. Die verschiedene Textform macht es daher notwendig oder läßt es zum mindesten gerechtfertigt erscheinen, daß bei den lateinischen Vätern meist auch auf die Bibelvorlage eingegangen wird.

Noch eine Bemerkung zu dem Gebrauch des Wortes Protevangelium" [8]) in dieser Arbeit. Ursprünglich und gewöhnlich eine Bezeichnung für das messianische Verständnis der Genesisstelle, behält der Name „Protevangelium" auch dann noch einen Sinn, wenn Gen. 3, 15 nicht direkt und nicht ausschließlich messianisch gedeutet wird. Für die Berechtigung des Namens auch in diesem Fall ist jüngst Heinisch [9]) eingetreten. Daher wird

---

[8]) Die Wortform „Protevangelium" ist wohl richtiger gebildet als „Protoevangelium" und daher vorzuziehen.

[9]) Das Buch Genesis 125

in dieser Abhandlung mitunter „Protevangelium“ einfachhin für Gen. 3, 15 gebraucht, lediglich zur Abwechslung, ohne daß also damit etwas über den Inhalt der Deutung gesagt sein soll. Wo aber ausnahmsweise „Protevangelium“ in der altgewohnten Wortbedeutung als erstmalige Verheißung des Erlösers genommen wird, geht das stets aus dem Zusammenhang hervor.

Der hochwürdigen Erzabtei Beuron, die mir Einblick in die Materialiensammlung des verstorbenen Pfarrers Joseph Denk für seinen geplanten „Neuen Sabatier“ [10]) gestattete, bin ich zu aufrichtigem Danke verpflichtet. Wertvolle Dienste leisteten mir die immer hilfsbereiten Bibliothekare von Beuron und Grüssau, meine Mitbrüder P. Anselm Manser und P. Petrus Auer, durch Besorgung der notwendigen Literatur. Auch bei den Herren der Breslauer Staats- und Universitäts-Bibliothek fand ich stets freundliches Entgegenkommen.

---

[10]) Zu dem Ausdruck „Neuer Sabatier“ vgl. etwa den Artikel Denks: „Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle?“: Bibl. Z 6 (1908) 337 ff.

I. Historischer Teil.

1. Gen. 3, 15 in vorpatristischer Zeit.

A. Gen. 3, 15 in altjüdischer Deutung.

Die junge christliche Kirche ging in der Schrifterklärung und Deutung des AT von Anfang an ihre eigenen Wege. Sie fühlte sich nicht an die herkömmliche und zeitgenössische jüdische Exegese und deren Interpretation einzelner alttestamentlicher Stellen gebunden. Sie schaute auf das AT bereits im Lichte der Erfüllung des NT; für die christlichen Schriftsteller, von Matthäus und Paulus angefangen, galt das augustinische: Vetus in Novo patet, während in ihrem Bewußtsein die Juden noch mit „einer Hülle auf ihrem Herzen" Moses lasen (II Kor. 3, 14. 15). So finden wir z. B. im Judentum Is. 7, 14 trotz der LXX-Übersetzung: παρθένος nirgends messianisch verwertet, niemals die Hoffnung ausgesprochen, daß der Messias von einer Jungfrau geboren werden sollte [1]). Matthäus ist der erste, der das Wort so exegesiert hat; ihm sind die Väter in dieser Deutung einmütig gefolgt [2]).

Aber damit ist für uns die Kenntnis der jüdischen exegetischen Anschauungen nicht gleichgültig. Die Feststellung, daß schon das Judentum in einer bestimmten Stelle eine messianische Weissagung erblickt hat, wird immer wertvoll bleiben. Bevor wir daher die messianisch-marianische Deutung von Gen. 3, 15 bei den christlichen Vätern verfolgen, untersuchen wir kurz die altjüdische Exegese dieses Schriftverses.

a) Schon in älterer Zeit [3]) ist die Behauptung ausgesprochen und in neuerer Zeit [4]) wiederholt worden, die UEBERSETZUNG

---

[1]) Grützmacher, Jungfrauengeburt 26; vgl. Niessen, Mariologie des hl. Hieronymus 99 f. u. 115

[2]) Niessen ebd. 115

[3]) Vgl. Reinke, Beiträge II 255; Scholz, Theol. des A. Bundes im Lichte des Neuen 168; Böhl, Christologie des AT 70

[4]) Hummelauer, Comment. in Gen. 166; Zapletal, Alttestamentliches 19; Schulte, Die messian. Weissagungen 32; Döller, Die Messiaserwartung im AT 8; D. de Bruyne: Rev. Bénéd. 36 (1924) 156; Fruhstorfer, Die Paradiesessünde 45; Kalt, Bibl. Reallexikon II 451

DER LXX „*αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν*“ bezeuge die messianische Auffassung des alexandrinischen Übersetzers von unserer Stelle. Da dieser nicht dem vorausgehenden *σπέρμα* entsprechend: *αὐτό*, sondern *αὐτός* übersetze, habe er offensichtlich den Weibessamen individuell verstanden und auf den persönlichen Messias bezogen. Dieser Entstehungsgrund für die männliche Form des Pronomens wäre an sich durchaus denkbar. Allein es ist noch eine andere nicht minder wahrscheinliche Erklärung dafür möglich, die bereits früher gegeben wurde, gegenwärtig merkwürdigerweise schier in Vergessenheit geraten zu sein scheint [5]). Im Hebräischen steht, da זֶרַע männlich ist, folgerichtig das männliche Pronomen הוּא. *Αὐτός* kann nun eine sklavisch-wörtliche Übertragung dieses hebräischen הוּא sein, ohne Rücksicht darauf, daß im Griechischen *σπέρμα* sächlich ist und eigentlich *αὐτό* erforderte. Dieser Fall, die Beibehaltung des Genus des zu übertragenden Textes in der Übersetzung, würde nicht vereinzelt dastehen [6]). Besteht diese Erklärung zu Recht, dann ist das *αὐτός* noch kein Beweis für das messianische Verständnis unserer Genesisstelle bei jenen jüdischen Übersetzern [7]).

b) Bedeutend jüngeren Ursprungs als die griechische Übersetzung des AT sind die T a r g u m e [8]), mehr oder weniger paraphrastisch gehaltene aramäische Bibelübersetzungen. Ihre schriftliche Fixierung, jedenfalls ihre heutige Gestalt haben sie verhältnismäßig spät, erst in christlicher Zeit erhalten. Es könnten also, wie bisweilen vermutet worden ist, schon christliche Ideen in sie eingedrungen sein [9]). Aber der Hauptsache nach enthalten sie sämtlich alte Bestandteile aus vorchristlichen Jahrhunderten und sind somit wichtig für die Erklärung des Bibeltextes und für die Geschichte der Schrifterklärung. Von solchen Targumen sind zum Pentateuch erhalten: Das Targum des Onkelos, des Pseudo-Jonathan (oder Jeruschalmi I) und das Fragmententargum (auch Jeruschalmi II).

---

[5]) Hoberg, Die Genesis [2] 50, hat doch wohl diese Erklärung gemeint, wenn er — der selbst unter dem Pronomen ‚*αὐτός*‘ verbaliter die Nachkommen des Weibes, realiter aber den Sieger aus dieser Nachkommenschaft = Christus versteht — schreibt: die LXX, welche wörtlich übersetzt *αὐτός σου* . . . hat daher unbewußt eine sachlich durchaus richtige Übersetzung getroffen.

[6]) Die bei Reinke a. a. O. 254 angeführten Beispiele gelten freilich nur für die lateinische Übersetzung aus der LXX. Ein Beispiel für die sklavisch treue Herübernahme des Genus aus dem hebräischen Text in den der LXX ist Ps. 26, 4: *Μίαν ἠτησάμην παρὰ κυρίου, ταύτην ἐκζητήσω.*

[7]) König, der es gleichfalls für überaus fraglich hält, ob der judengriechische Übersetzer mit ‚*αὐτός*‘ auf den Messias habe hinweisen wollen, gibt selbst noch eine andere Erklärung dafür, die sich schon bei Prokopius v. Gaza findet. S. unten 45 A. 74.

[8]) Vgl. zum Folgenden: Art. „Targum“ im Jüdischen Lexikon (begr. von Herlitz u. Kirschner) IV 2 (1930) 868 ff.

[9]) Vgl. Hühn, Die messian. Weiss. des israelit. Volkes bis zu d. Targ. 111 A. 1

Das Targum des ONKELOS, dessen Redaktion frühestens aus dem dritten christlichen Jahrhundert stammt, hat noch am meisten den Charakter einer Übersetzung gewahrt. Es gibt „Kopf" und „Ferse" mit „Anfang" und „Ende" wieder und setzt vor allem statt „Samen" — „Sohn" [10]). Wegen dieser individuellen Deutung des Weibes- (und Schlangen-)samens allein kann man aber diese Deutung nicht schon messianisch nennen, wie z. B. von Hummelauer [11]) es tut.

Das zu Unrecht nach JONATHAN genannte und das FRAGMENTENTARGUM haben den Wert eines einzigen Zeugen. Sie gehen beide wohl auf ein älteres verloren gegangenes Palästina-Targum zurück. Das Targum Jeruschalmi I umschreibt unsere Genesisstelle also: „Feindschaft werde ich anstiften zwischen dir und dem Weibe, zwischen dem Samen deiner Nachkommenschaft und dem Samen ihrer Nachkommenschaft. Und wenn die Nachkommen des Weibes die Gebote der Tora beobachten werden, so werden sie darauf bedacht sein, dich auf deinen Kopf zu schlagen; und wenn sie die Gebote der Tora dahintenlassen, wirst du darauf bedacht sein, sie in ihre Ferse zu beißen. Aber für sie wird es eine Heilung geben, und für dich wird es keine Heilung geben, und dereinst werden sie Frieden schaffen am Ende, in den Tagen des Königs, des Messias" [12]). Hier wird nun Gen. 3, 15 mit dem Messias in Verbindung gebracht, aber nur in zeitliche Verbindung. Messianisch in dem Sinne, den wir meinen, wenn wir vom messianischen Charakter dieser Genesisstelle sprechen, sind diese erklärenden Paraphrasen dann eben doch nicht. Denn sie verstehen nicht den Messias selbst unter dem Weibessamen, sondern das Menschengeschlecht [13]) oder vielmehr das jüdische Volk [14]); sie bieten nicht einmal dafür einen Anhaltspunkt, daß der Messias unter dem kollektiv verstandenen Samen miteinzubegreifen sei [15]). Hengstenberg [16]) nimmt daher diese zwei Targume als

---

10) וּבֵין בְּנָךְ וּבֵין בְּנָהָא: A. Berliner, Targum Onkelos (Berlin 1884) I 3. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch I 958 übersetzen gleichwohl: „Feindschaft werde ich anstiften zwischen dir und dem Weibe und zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft; diese wird dir gedenken, was du ihr vordem getan hast, und du wirst ihr aufbewahrt werden für das Ende".

11) A. a. O. 166

12) Bei Strack-Billerbeck a. a. O. Andere, so Flunk Z f. kath. Theol. 28 (1904) 643, übersetzen: „ . . . zwischen dem Samen deines Sohnes und zwischen dem Samen ihres Sohnes, und wenn die Söhne des Weibes . . ."

13) Baur, Geschichte der altt. Weissagung 164; König, Die messian. Weiss. des AT A. 1

14) Reinke a. a. O. 425; Hühn a. a. O. 111 u. 135

15) Baur a. a. O. 165

16) Christologie des AT 22

Zeugen für die von ihm vertretene Ansicht in Anspruch, daß unter dem Weibessamen nicht die Person des Erlösers, sondern die gesamte Nachkommenschaft des Weibes verstanden werden müsse.

Man wird daher von Hummelauer[17]) und neuestens Archutowski[18]) nicht zustimmen können, wenn sie nach Anführung dieser Texte aus den Targumen sagen, die damaligen Juden hätten also das Protevangelium vom künftigen Messias ausgelegt.

c) Zum altjüdischen Schrifttum gehört dann die reiche Literatur der Apokryphen (= Pseudepigraphen bei den Protestanten).

Gen. 3, 15 finden wir in der griechischen Rezension des alten Adambuches oder der APOKALYPSE DES MOSES[19]). Fuchs, der dieses griechische Adambuch mit dem in lateinischer Gestalt erhaltenen kombinierte und als „Leben Adam und Evas" veröffentlichte[20]), nimmt für die Grundschrift, auf die beide zurückgehen, einen jüdischen Verfasser an[21]). Außer der jüdischen Überlieferung, der Form der Darstellung, den starken Hebraismen weist nach ihm auch der Inhalt selbst auf den jüdischen Ursprung hin[22]). Gerade in der Mosesapokalypse wird nirgends im Erzählungsstoff eine christliche Tendenz sichtbar, obwohl z. B. die Wiedergabe des sog. Protevangeliums, wie Fuchs eigens hervorhebt, u. a. Stellen einen Christen verlocken mußten sich zu verraten[23]). Von Gen. 3, 15 hören wir in Evas Erzählung vom Sündenfall: „Nachdem er mir dies gesagt hatte, sprach er zur Schlange in großem Zorn also: Weil du dies getan hast . . ., so sei verflucht vor allem Vieh . . . Auf Brust und Bauch sollst du gehen und deiner Hände und Füße beraubt sein; nicht Ohr noch Flügel noch irgend eins von deinen Gliedern soll dir bleiben, mit denen du sie in deiner Bosheit berückt und es dahin gebracht hast, daß sie aus dem Paradiese getrieben werden. Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und

---

17) A. a. O. 166

18) Protoewangelja 21 f.

19) Unter diesem Titel: Apocalypsis Mosis erstmalig hg. von Tischendorf in: Apocalypses Apocryphae 1866.

20) in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II 506—528

21) Für diese Ansicht kann sich Fuchs auf Tischendorf, Harnack u. a. berufen. Auch Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel 1273 teilt diese Meinung. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes . . . III 399 möchte die Möglichkeit jüd. Ursprungs der Grundschrift nicht bestreiten, hält es aber unmöglich, die etwaige jüd. Grundlage aus den uns vorliegenden freien Bearbeitungen mit einiger Sicherheit zurückzugewinnen.

22) Kautzsch II 510

23) Diese Bemerkung setzt freilich die Überzeugung voraus, unter den Christen sei das messian. Verständnis von Gen. 3, 15 ganz allgemein gewesen. Unsere Untersuchung wird ein anderes Ergebnis zeitigen.

zwischen seinem Samen: er wird dir nach dem Kopf und du ihm nach der Ferse trachten bis zum Tage des Gerichtes“ [24]).

Dem Verfasser war „ihr (des Weibes, Evas) Same“ offenbar gleichbedeutend mit „sein (des Mannes, Adams) Same“. Deshalb wählte er in seiner Wiedergabe des Verses den gebräuchlicheren Ausdruck. Von messianischem Verständnis fehlt jede Spur.

Dagegen soll nach Strack-Billerbeck der inhaltlich bedeutendste Abschnitt der HENOCHAPOKALYPSE, das Spruch- oder Messiasbuch oder die sog. Bilderreden, mittelbar die messianische Auffassung des Protevangeliums bezeugen. Das Buch Henoch ist kein einheitliches Werk. Es besteht aus älteren und jüngeren Bestandteilen. Einmütigkeit herrscht darüber, daß die ältesten Stücke bis ins 2. Jahrh. v. Chr. zurückgehen. Die wichtige Frage aber, ob die anerkanntermaßen jüngere Partie der Bilderreden vorchristlich oder nachchristlich ist, wird nicht so einhellig beantwortet. Strack-Billerbeck [25]), Beer [26]), Rießler [27]) lassen sie auch noch vor Christus entstanden sein. Schürer [28]) ist in seinem Urteil zurückhaltender, erklärt aber doch auch den vorchristlichen Ursprung für weit wahrscheinlicher als den christlichen. Die vorchristliche Existenz dieser Texte lehnt entschieden ab König [29]). Er setzt sie erst in christliche Zeit.

In diesem Teil des Henochbuches wird der Ausdruck „Menschensohn“ als Bezeichnung oder Titel des Messias gebraucht. Aber der Ausdruck ist nicht immer gleichlautend, wiewohl Beer und Rießler ihn durchweg mit „Menschensohn“ übersetzen. An den einzelnen Stellen wird nämlich der Messias abwechselnd genannt [30]): (Jener, dieser) Sohn des Menschen; (jener) Sohn des Mannes [31]); (jener) Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen, filius prolis matris vivi (viventium). Zu der letzten Bezeichnung sagen nun Strack-Billerbeck [32]): „Der Verfasser dieser Reden hat darüber reflektiert, wie Daniels כְּבַר אֱנָשׁ 7, 13 als Bezeichnung für den Messias

---

24) Kautzsch II 523; Rießler a. a. O. 148 übersetzt: „Ich setze Feindschaft zwischen dich und seinen Samen . . .“

25) Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch I 957

26) Bei Kautzsch, Apokryphen u. Pseudepigraphen II 231

27) A. a. O. 1291

28) A. a. O. 280

29) Die messian. Weissagungen des AT 342 f.

30) Vgl. Kautzsch II (die Pseudepigraphen) 262 A.p; Strack-Billerbeck a. a. O.

31) Dafür haben jüngere Handschriften an 2 Stellen ‚Weibessohn‘: „d. i. entweder christlich beeinflußte oder durch Vers 4 . . . veranlaßte Lesart. Darnach ist ‚Weibessohn‘ als jüd. Messiastitel zu streichen“. So Beer bei Kautzsch a. a. O.

32) A. a. O. 957 f.; ähnlich, nur etwas knapper, schon 485

geeignet erscheine. Das Ergebnis liegt in der zuletzt gebrauchten Umschreibung vor. Mit der ‚Mutter der Lebendigen' kann im Munde eines Juden nur Eva gemeint sein; wenn dann weiter in einem Zusammenhang, in welchem es sich um einen Messiasnamen handelt, der ‚Nachkommenschaft' oder des Samens Evas Erwähnung geschieht, so drängt sich unabweislich der Gedanke an den זרע des Weibes Gen. 3, 15 auf; und wenn endlich der Messias als ‚Sohn' oder ‚jener Sohn' des Samens Evas bezeichnet wird, so erkennt man deutlich den Versuch, den Ausdruck ‚Menschensohn' bei Daniel aus dem Protevangelium zu verstehen: der Messias soll ‚Menschensohn' heißen, weil er derjenige Sproß der Nachkommenschaft der Mutter aller Lebendigen ist, den Gen. 3, 15 weissagend in Aussicht gestellt hat". Daraus ergibt sich für Strack-Billerbeck die Folgerung: „Die Umschreibung des Ausdruckes ‚Menschensohn' mit ‚filius prolis matris vivi (viventium)' beweist, daß auch die individuelle messianische Deutung des Protevangeliums dem vorchristlichen Judentum bekannt gewesen ist. Wenn das nachchristliche Judentum diese Deutung aufgegeben hat, so wird das im Gegensatz gegen die christliche Wertung von Gen. 3, 15 geschehen sein" [33]).

Wenn diese Menschensohn-Texte wirklich aus vorchristlicher Zeit stammen, und wenn der Ausdruck filius prolis matris vivi wirklich an Gen. 3, 15 anknüpft, dann ist zuzugeben, daß die messianische Auslegung im letzten vorchristlichen Jahrhundert auftaucht. Mehr jedoch nicht. Die allgemeine Verbreitung der messianischen Deutung bei den vorchristlichen Juden und die Aufgabe dieser Deutung durch die späteren nachchristlichen Juden anzunehmen, sind wir auf Grund der genannten Wendungen des Henochbuches nicht berechtigt.

d) An letzter Stelle sollen noch die Anschauungen Philos und des Flavius Josephus über Gen. 3, 15 zur Sprache kommen.

PHILO deutet im 3. Buch seiner „Allegorischen Erklärungen des hl. Gesetzbuches", wie nicht anders zu erwarten ist, natürlich auch die Worte Gottes zur Schlange ganz allegorisch: die Schlange ist ihm ja Bild der bösen Lust, das Weib bezeichnet nach ihm die Sinnlichkeit, der Mann den Verstand. Nur der einleitende Teil seiner Ausführungen zu Gen. 3, 15 b ist für uns von Bedeutung, weil er nicht ohne Einwirkung auf die Zukunft geblieben sein dürfte: „Die Worte: *Αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν* enthalten sprachlich betrachtet einen Fehler (*βαρβαρισμός*), sind aber dem Sinne nach richtig und zutreffend. Sie werden nämlich zur Schlange mit Bezug auf die Frau gesprochen, *ἡ δὲ γυνὴ „αὐτός" οὐκ ἔστιν, ἀλλ' „αὐτή"*. Was

[33]) Ebd. 958 A.

ist dazu zu sagen? Von der Frau wendet sich (die Schrift) zu ihrem Samen, d. h. ihrem Ursprung (*ἀρχή*); der Ursprung der Sinnlichkeit aber war der Geist (*ὁ νοῦς*), und dieser ist männlich. Deshalb muß es heißen „*αὐτός*“ und „*αὐτοῦ*“ usw.“ [34]).

Auf zwei Momente in diesem Text richte sich unser Augenmerk. Einmal auf die bloße Tatsache, daß das *αὐτός* Philo überhaupt auffällt und ihn veranlaßt, sich dazu zu äußern. Er glaubt in der Übersetzung *αὐτός* eine grammatikalische Unrichtigkeit zu entdecken; nicht durch Vergleich mit dem hebräischen Original — es ist zweifelhaft, ob Philo überhaupt hebräisch verstanden hat [35]) — noch durch Hinweis auf das vorausgehende *σπέρμα*. Er postuliert nicht *αὐτό*, sondern zu unserm Erstaunen *αὐτή*. Ganz fernliegend ist ja diese Beziehung nicht, weil in Gen. 3, 15 b nicht der Schlangensamen, sondern die Schlange genannt wird und deren unmittelbare Gegnerin nach der ersten Vershälfte das Weib selber ist [36]).

Übersetzungsfehler der LXX und andere Anstöße, die der Wortsinn zu bieten scheint, bereiten aber Philo nicht etwa Verlegenheit; er gibt sich ebensoviel Mühe sie herauszufinden wie sie zu beseitigen [37]). Das erleben wir auch in unserem Fall. Die Art und Weise, wie er die vorgebrachte Schwierigkeit behebt und erklärt, ist nun doch überraschend: *σπέρμα* übersetzt er nicht mit „Abkömmling“ oder „Nachkommen“, sondern mit „Ursprung“. So besteht nach seiner Deutung folgende Gleichung:

$$\alpha\dot{\upsilon}\tau\acute{o}\varsigma = \sigma\pi\acute{\varepsilon}\rho\mu\alpha = \dot{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}\,(\alpha\dot{\upsilon}\tau\tilde{\eta}\varsigma) = \nu o\tilde{\upsilon}\varsigma = \dot{\alpha}\nu\acute{\eta}\rho.$$

Wir werden im Verlauf unserer Untersuchung gelegentlich auf Philo verweisen müssen.

Völlig im Gegensatz zu Philo erklärt JOSEPHUS das Strafurteil Gottes über die Schlange ganz wörtlich-naturalistisch: „Aus Zorn über das trügerische Verhalten gegenüber Adam nahm Gott der Schlange die Stimme weg und legte Gift unter ihre Zunge. Er machte sie dem Menschen zum Feind und mahnte, auf ihr Haupt die Angriffe zu richten, da in ihm das Unheil für den Menschen sich berge und die Schlange gerade

---

34) Philonis Alexandrini opera quae supersunt, rec. Leop. Cohn I (Berlin 1896) 151

35) Die Werke Philos v. Alex., in deutscher Übers. hg. v. Leop. Cohn 3. Teil (1919) 7

36) Schulte a. a. O. schreibt ganz allgemein: „Für die Bevorzugung des ipsa scheint der Parallelismus maßgebend gewesen zu sein . . .“. Fruhstorfer a. a. O. 48 geht noch einen Schritt weiter: „Die Leseart ipsa dürfte ihren Ursprung der Erwägung verdanken, daß zu Beginn des V. 15 gegenübergestellt werden Schlange und Weib. Da liegt es nahe, auch am Ende des Verses beide einander gegenüber zu stellen“.

37) Ebd. 4

dort am leichtesten von den Angreifern tödlich verwundet werden könne“ [38]).

Abgesehen von dem mittelbaren Zeugnis des Henochbuches, das übrigens auch noch für Zweifel Raum läßt, konnten keine eindeutigen Belege für das messianische Verständnis des Protevangeliums im altjüdischen Schrifttum beigebracht werden. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich also sagen, daß die alte jüdische Exegese [39]) Gen. 3, 15 nicht vom Messias oder gar von der Messiasmutter verstanden und erklärt hat.

B. Gen. 3, 15 und das Neue Testament.

Vertreter der messianischen Deutung von Gen. 3, 15 nehmen meist Veranlassung, dem Einwand zu begegnen, warum denn dann das Protevangelium im NT nicht verwertet werde [40]). Das zeigt schon an, daß Gen. 3, 15 im NT keine Rolle als messianische Weissagung spielen kann. Von manchen wird jedoch an 2 Stellen wenigstens eine Bezugnahme oder Anspielung auf den Vers gefunden.

a) Zunächst Röm. 16, 20: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει.* Die Frage, ob Paulus bei diesen Worten Gen. 3, 15 im Auge hat, wird von den einen bejaht [41]), von andern offen und unentschieden gelassen [42]). Aber selbst Autoren, die eine Anspielung auf unsern Vers annehmen, müssen zugeben, daß dann der Apostel das Protevangelium nicht auf Christus bezogen, nicht eigentlich messianisch verstanden hat [43]).

b) Die andere Stelle ist Kapitel 12 der Apokalypse. Es handelt sich für uns hier um zwei Teilfragen: Knüpft dieses Kapitel, näherhin Vers 17 an Gen. 3, 15 an? Und im bejahenden Falle: Wen meint der Apokalyptiker mit dem Weib (und ihrem Samen)? — Nach Vers 9 ist dem Seher der große Drache: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς*: das ist die Genesisschlange [44]). Und wenn wir einmal auf das 3. Kapitel

---

[38]) Antiquitatum Judaicarum I 1, 4 — Flavii Jos. Opera, ed. G. Dindorfius, I (Paris 1845) 6

[39]) Auch nicht Bereschith rabba noch Raschi oder Ibn Esra deuten den Weibessamen auf den Messias: König a. a. O. A. 1. — Ferner Strack-Billerbeck I 958: „Im Midrasch sind uns nur zwei flüchtige Bezugnahmen auf Gen. 3, 15 begegnet, beide ohne messianischen Gehalt“. Vgl. ebd. 138 c u. 661.

[40]) Vgl. Reinke a. a. O. 450 f.; Böhl a. a. O.; von Hummelauer a. a. O.; Terrien a. a. O. 47; Fruhstorfer a. a. O. 51

[41]) So von Hengstenberg a. a. O. 22; Böhl a. a. O.; Fruhstorfer a. a. O.; u. a.

[42]) Z. B. von Baur a. a. O. 161; Hühn, die altt. Zitate und Reminiszenzen im NT 165; u. a.

[43]) S. Hengstenberg a. a. O.; Reinke a. a. O.; Baur a. a. O.

[44]) Allo, L'Apocalypse 159; 163 f.

der Genesis gewiesen wurden, dann werden wir bei V. 17 a: „καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικί, καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς" naturgemäß an Gen. 3, 15 zu denken haben. Zu V. 17 a verzeichnen denn auch Hühn [45]) und die verschiedenen Schriftausgaben Gen. 3, 15.

Wer ist nun dieses ‚Weib'? Hierauf Antwort zu geben ist Sache der Kommentare. Die Exegeten haben hier das Wort. In einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Auslegung des 12. Kapitels der Apokalypse schreibt Fonck [46]): „Die Mehrzahl der Ausleger versteht die ganze Stelle nach ihrem buchstäblichen Sinn von der Kirche . . . Daneben fehlt es nicht an Vertretern einer zweiten Meinung, welche die geheimnisvollen Worte des Sehers auch in ihrem buchstäblichen Sinne von der gebenedeiten Gottesmutter verstehen". Der jüngste katholische Kommentator der Apokalypse Allo sieht in dem ‚Weibe' dieses Kapitels une mère idéale ou allégorique [47]): la communauté des justes [48]), le peuple de Dieu personnifié [49]), l'Église et la Jérusalem céleste [50]); in dem ‚Rest ihres Samens': tous les frères de Jesus . . ., frères du Dieu incarné et fils de l'Église [51]). Die Deutung und liturgische Anwendung des Textes auf Maria ist zwar keine bloße Akkommodation, da weithin anerkannt wird, daß Johannes Züge der leiblichen Mutter des Herrn auf seine Frauengestalt überträgt [52]). Aber „dieser Sinn ist nur sekundär oder, wenn man will, geistig, und die Szene ist voll und ganz verständlich ohne ihn" [53]).

Ob Johannes seine Vision überhaupt in inhaltliche Beziehung zu Gen. 3, 15 bringen oder wieweit er das tun will, ist nicht sicher zu bestimmen. Sollte er aber auch nicht nur den Drachen mit der Paradiesesschlange, sondern auch das Weib seiner Vision mit dem Weibe des Protevangeliums identifizieren, dennoch wäre — so wir mit der Mehrzahl der Exegeten das Weib als Personifikation der Kirche nehmen — seine Auffassung von Gen. 3, 15 nicht streng christologisch-mariologisch.

Das NT zeugt also im besten Falle dafür, daß Gen. 3, 15 zunächst und in buchstäblichem Sinne auf die Gerechten insgesamt zu beziehen ist.

---

45) Die altt. Zitate u. Reminiszenzen 252
46) Z für kath. Theol. 28 (1904) 673
47) Allo a. a. O. 157; 173
48) Ebd. 173.
49) Ebd. 158
50) Ebd. 171
51) Ebd. 167
52) Ebd. 173; Fonck: Z f. kath. Theol. 28 (1904) 676
53) Allo a. a. O. 174

2. Die Deutung und Anwendung von Gen. 3, 15 im 2. und 3. christlichen Jahrhundert.

A. Justin, Irenäus, Hippolyt.

Wenn unsere Untersuchung der Hauptsache nach auch zeitlich voranschreitet, der Einteilungsgrund also äußerlich ist, so sind doch innerhalb dieser zeitlichen Gliederung, wo angängig, auch andere Gesichtspunkte maßgebend gewesen. So wenn jetzt Justin, Irenäus und Hippolyt zusammengefaßt und nacheinander behandelt werden. Die Benutzung Justins durch den hl. Irenäus steht fest [1]). Ebenso sicher ist, daß Hippolyt Justin gekannt, vor allem aber aus Irenäus geschöpft hat [2]).

Die Reihe der Väter, die als Vertreter der messianisch-marianischen Deutung von Gen. 3, 15 genannt werden, eröffnet bei manchen JUSTIN [3]). Im Dialog mit dem Juden Tryphon c. 100 führt er aus: Der Ungehorsam, der von der Jungfrau ausging, sollte auf demselben Wege sein Ende nehmen, auf dem er seinen Anfang genommen hatte [4]). Denn Eva, die eine unverdorbene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod. Maria aber, die Jungfrau, hat voll Glaube und Freude auf die Frohbotschaft des Engels Gabriel geantwortet: Mir geschehe nach deinem Wort. „Durch die Jungfrau Maria ist jener geboren worden, auf den, wie wir gezeigt haben, so viele Schriftstellen gesprochen sind, und durch den Gott die Schlange und die ihr ähnlich gewordenen Engel und Menschen vernichtet, die dagegen, die ihre Sünden bereuen und an ihn glauben, vom Tode befreit" [5]).

Hat Justin in diesen letzten Worten wirklich auf Gen. 3, 15 b angespielt, dann ist er natürlich Zeuge und zwar zeitlich der erste Zeuge der christo-mariologischen Auffassung dieser Stelle. Und dann wäre auch hervorzuheben, daß er das tut im Anschluß an seine Gegenüberstellung Eva-Maria. Die Behauptung Knellers [6]), Justin entwickle den Gedanken der neuen Eva offenbar in Anlehnung an das Protevangelium, entbehrte dann nicht der Wahrscheinlichkeit. Aber trotz der Erwähnung der

---

[1]) Vgl. Bardenhewer I 407; Neuberg, Marie dans l'Église anténicéenne 241 schreibt geradezu: S. Irénée a largement développé la doctrine de son maître (= Justin).

[2]) Bardenhewer II 562

[3]) So z. B. bei Hummelauer a. a. O. 162; Willems, Das Protoevangelium: Pastor Bonus 23 (1910/11) 134; Mangenot: Diction. de Théol. Cath. VI 1, 1210; Bachelet: im selben Diction. VII 1, 853; Kalt a. a. O.

[4]) Dazu bemerkt Billot, De Verbo Incarnato [2] 338: Ubi omnino alludit Justinus ad historiam et oraculum Geneseos. Unsere Stellungnahme weiter unten.

[5]) S. Justini Philosophi et Martyris Opera, ed. J. C. Th. Otto, t. I p. 2 (1848) (= Corpus apologetarum christianorum vol. II) 342

[6]) Z f. kath. Theol. 47 (1923) 625; vgl. damit auch oben A. 4 die Bemerkung Billots.

Schlange in diesem Zusammenhang sind die Ausdrücke doch zu allgemein, als daß sie uns nötigten, hier eine Bezugnahme auf den Genesisvers anzunehmen. Auch scheint die Zitation von Gen. 3, 15 a gleich zwei Kapitel weiter [7]) im dortigen Kontext durchaus gegen ein messianisches Verständnis der Stelle bei Justin zu sprechen. Justin sprach von der Errettung des Jesuskindes vor den Nachstellungen des Herodes durch die Flucht nach Ägypten. Nach dem Willen des Vaters sollte Jesus erst später dem Tode überantwortet werden. Der Einrede: Hätte Gott denn nicht lieber den Herodes töten können? begegnet er mit der andern: Hätte denn Gott von Anfang nicht auch die Schlange aus dem Wege räumen können, statt zu sagen: „Feindschaft will ich setzen zwischen ihr und dem Weibe und zwischen ihrem (der Schlange) Samen und seinem (des Weibes) Samen"? Hätte er denn nicht sofort eine Menge von Menschen schaffen können? Gott wollte jedoch lieber die Menschen mit freiem Willen begaben, damit sie gerecht handelten . . . Der Sinn dieser Ausführung ist doch offenbar der: Gott ließ die teuflische Schlange am Leben und am Werke, damit ein jeder sich mit ihr auseinandersetze und frei entscheide. Dem Einzelfall (Herodes — Flucht nach Ägypten) stellt Justin einen allgemeinen gegenüber und zeigt darin Gottes Handlungsweise auf. Die Verwertung von Gen. 3, 15 in diesem Kapitel seines Dialogs ist übrigens auch nie messianisch verstanden, von keiner Seite je als Beleg für Justins christologische Auffassung des Verses namhaft gemacht worden.

Da es also mindestens als umstritten gelten muß, daß Justin mit den erstangeführten Worten eine Umschreibung des Protevangeliums geben wollte, trifft heute noch das Urteil Baurs [8]) zu: „Das älteste bestimmte Zeugnis für die ausdrückliche und direkte Beziehung unserer Stelle auf den Messias bei christlichen Auslegern findet sich bei IRENÄUS" [9]). An drei Stellen seines großen Werkes „Wider die Häresien" gibt Irenäus seiner Überzeugung von dem messianischen Charakter der Genesisstelle Ausdruck: l. III. c. 23, 7; l. IV c. 40, 3; l. V c. 21, 1 [10]). Das Verständnis der eigentümlichen Verwertung des Verses seitens des hl. Irenäus setzt wenigstens eine allgemeine Kenntnis seiner Erlösungslehre voraus [11]). In der Heilslehre gipfelt

---

[7]) Ed. Otto I 2, 346

[8]) A. a. O. 165

[9]) Auch A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients (1916) 98 meint, die kirchliche christologische Auslegung von Gen. 3, 15 hätte „zuerst wohl Irenäus" aufzuweisen: Bei Feldmann, Paradies und Sündenfall 247 — ebenso Hühn a. a. O. 135; König a. a. O. 82 A. 2; Fruhstorfer a. a. O. 51; Archutowski a. a. O. 3

[10]) S. Irenaei Lugdunensis Adversus haereses libri 5, ed. Adolphus Stieren I (Lipsiae 1853) 550 f.; 707 f.; 773

[11]) Vgl. zum Folgenden Duncker, Des hl. Irenäus Christologie und Werner, Der Paulinismus des Irenäus Texte u. Unters. VI 2

überhaupt die irenäische Theologie, die daher von Werner kurz als christozentrische Soteriologie [12]) charakterisiert wird. Sie wird von zwei Grundgedanken beherrscht: der Adam-Christus-Spekulation und der Idee der *ἀνακεφαλαίωσις*, „unter der Irenäus die alles Defekte wiederherstellende und alles Unvollkommene vollendende Zusammenfassung und Vereinigung aller Dinge durch Christus versteht" [13]). Die grundlegende und zentrale Stellung, die in seinem theologischen System die Menschwerdung des Logos, die gottmenschliche Konstitution Christi einnimmt, läßt zwar den Heilswert des Lebens und Wirkens und Sterbens des Erlösers in etwa zurücktreten, schließt ihn jedoch mit nichten aus. Auch das Werk Christi nun stellt Irenäus ganz unter dem Gesichtspunkt der Rekapitulation dar, im engen Anschluß an die Genesiserzählung von der Verführung des Menschen durch die Paradiesesschlange, hinter der sich der Teufel verborgen hat. Es ist vornehmlich die wiederherstellende Seite der rekapitulierenden Wirksamkeit Christi, die Irenäus hierbei hervorhebt.

Das vorausgeschickt, können wir nun an die bereits genannten drei Stellen gehen. Da die Texte neben Eigenem doch manches Gemeinsame haben, wird statt einer wörtlichen Wiedergabe eine Synopse zu geben versucht. Die teuflische Schlange, den eigentlichen Urheber der Übertretung, haßte Gott (III 23, 5) und schloß sie von seiner Gemeinschaft aus; des zum Ungehorsam verleiteten Menschen aber erbarmte er sich. Und deshalb zerstörte er die Absicht und den Plan des Teufels, den Menschen Gott zum Feinde zu machen: Er schleuderte die Feindschaft, durch die der Verführer den Menschen mit Gott verfeinden wollte, auf ihren Anstifter zurück, so daß der Mensch, statt Gott zu hassen, den Verführer haßte [14]). Also hat ja nach der Schrift Gott zur Schlange gesprochen: „Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Er wird deinen Kopf zertreten [15]) und du wirst auf seine Ferse lauern" (IV 40, 3). Durch diese Worte setzte Gott mithin Feindschaft zwischen der

---

[12]) A. a. O. 114

[13]) Ebd. 138

[14]) Wenn Irenäus trotzdem an anderen Stellen die Menschen in Folge des Sündenfalles Schuldner und Feinde Gottes nennt (z. B. V 17, 1) und die Notwendigkeit betont, daß der Mittler zwischen Gott und den Menschen die Freundschaft erst wiederherstelle und Versöhnung bewirke (etwa III 18, 7; V 16, 3), so löst sich nach Duncker a. a. O. 133 A. 162 der scheinbare Widerspruch dadurch, daß Gen. 3, 15 von feindseliger Gesinnung die Rede ist, hier dagegen von dem objektiven Verhältnis des Unfriedens, das fortdauert, solange die Schuld des Menschen gegen Gott nicht getilgt ist.

[15]) Die lateinische Übersetzung (wohl aus der 2. Hälfte des 4. Jahrh.; s. Bardenhewer I 403) hat hier IV 40, 3 ‚calcabit', aber ‚observabis'; dagegen V 21, 1 beidemal ‚observare'.

Schlange und deren Samen, die fortan einander feindlich beobachten: dieser sollte in die Fußsohle gebissen werden und die Macht haben, auf das Haupt des Feindes zu treten; sie, die Schlange, sollte beißen und töten und die Schritte des Menschen hemmen. Bis der Same kam, der dazu vorherbestimmt war, ihr Haupt zu zertreten, der Sprößling Mariens, von dem der Prophet sagt: „Über die Natter und den Basilisken wirst du gehen und wirst zertreten den Löwen und den Drachen (Ps. 90, 13)“ (III 23, 7). Denn trotz der Feindschaft, die Gott aus Erbarmen zwischen dem Menschen und der Schlange gesetzt, blieb der gefallene, besiegte Mensch Gefangener, in den Banden des Teufels, im Zustand der unfreiwilligen Knechtschaft unter dem siegreichen Feind und konnte sich selbst nicht wieder befreien. Wie der Herr aber alles rekapituliert hat, so auch den Kampf wider unsern Feind (V 1, 1), die in Gen. 3, 15 erwähnte (IV), diese alte und ursprüngliche Feindschaft (V 21, 2), indem er Mensch geworden aus dem Weibe ihn zerschmetterte, der im Anfang uns in Adam gefangen hatte, und sein Haupt zertrat (IV; V). Der verheißene Weibessame, Sohn eines jungfräulichen Weibes — auch in diesem Punkte Adam ähnlich [16]) —, ist derselbe Same, von dem der Apostel Gal. 3, 19 und noch deutlicher Gal. 4, 4 spricht: „Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, gemacht aus dem Weibe“. Der den Teufel gerechterweise besiegen wollte, mußte ja auch vom Weibe stammen, weil durch ein Weib der Teufel im Anfang sich der Herrschaft über die Menschen bemächtigt hatte. Deshalb bekennt sich auch Christus als den Menschensohn und damit als in Geschlechtszusammenhang stehend mit jenem ersten Menschen, weil er diesen, aus dem das Weib gebildet war, in sich rekapitulierte (V 21, 1). Soweit genügt an und für sich die inhaltliche Wiedergabe. Nur der Vollständigkeit halber, und weil später einmal hierauf verwiesen werden wird, sei noch bemerkt, daß Irenäus die Waffe, mit der Christus den Kampf an unserer Stelle kämpft, im vollkommenen Gehorsam gegen Gott erblickt. Und diesen erlösenden Gehorsam hat Christus außer in seinem Leiden und Tode schon bei der Versuchung geleistet, die in allen Stücken das Gegenbild der Versuchung Adams ist, und dadurch die Folgen der Übertretung Adams aufgehoben, den Menschen aus den Fesseln Satans befreit und mit denselben Fesseln Satan gebunden. Das führt Irenäus im selben Kapitel V 21 aus, wo er von dem alten Kampf spricht, der seit Gottes Urteilsspruch Gen. 3, 15 besteht, und den Christus in sich rekapituliert und siegreich zu Ende gekämpft hat. Die Beziehung der evangelischen Versuchungsgeschichte auf Gen. 3, 15 bei Irenäus ist unverkennbar.

---

16) „secundum similitudinem Adam“. Adam ist nach III 21, 10 auch nicht aus Mannessamen geworden; ward vielmehr aus unbebauter, noch jungfräulicher Erde gebildet.

Aus vorstehenden Ausführungen dürfte des hl. Irenäus messianisches, freilich durch den Rekapitulationsgedanken eigentümlich gekennzeichnetes christologisches Verständnis der Genesisstelle ersichtlich geworden sein. Um die zusammenhängende Darstellung nicht zu unterbrechen, wurde über einen Satz summarisch hinweggegangen, der jedoch unsere nähere Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Er folgt V 21, 1 unmittelbar dem Genesiszitat 3, 15 und lautet: „Ex eo enim qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam praeconabatur observans caput ejus". Dieser Satz muß wohl so verstanden werden, daß auch die ‚mulier virgo', genauer das ‚nasci ex muliere virgine' Gegenstand des ‚praeconabatur', der Genesisweissagung, ist, nicht etwa bloß der Satzteil: ‚observans caput ejus'. Somit ist aber nicht zu übersetzen: „schon damals nämlich wurde von dem, der aus dem jungfräulichen Weibe geboren werden sollte nach dem Gleichnisse Adams, vorhergesagt, er sehe es ab auf den Kopf der Schlange", wie Hayd [17]) den Satz deutsch wiedergibt und Scherer [18]) ihn anführt. Wohl aber scheint der vorgetragenen Auffassung die Übersetzung zu entsprechen, die Klebba [19]) von der Stelle gibt: „Aus einem Jungfrauweibe sollte gemäß der Verheißung nach der Ähnlichkeit Adams der geboren werden, der auf das Haupt der Schlange es absehen werde". .

Der mariologische Anteil an des hl. Irenäus christologischer Deutung des Protevangeliums konzentriert sich im „semen mulieris", beschränkt sich auf die Stellung Marias als der ‚mulier cujus semen Christus'. So gern und ausführlich Irenäus sonst bei der Parallele Eva-Maria verweilt [20]), von dem entgegengesetzten folgenschweren Verhalten der beiden Jungfrauen spricht, er leitet diese Antithese nicht her aus Gen. 3, 15; stellt nie etwa die Freundschaft Evas mit der Schlange — der Feindschaft Marias mit dem Teufel gegenüber. Die Worte „inimicitias ponam inter te et mulierem" bezieht er gar nicht auf Maria. Vielmehr wurde ja gerade die Feindschaft, die die Schlange im Menschen gegen Gott säen und erregen wollte, durch den Urteilsspruch Gottes gegen die teuflische Schlange gewandt; zwischen den verführten Menschen — also Adam, Eva und deren Nachkommen — und ihrem Verführer Feindschaft gesetzt. Christus jedoch hat diese alte Feindschaft rekapitulierend auf sich genommen. An allen drei Stellen steht der Schlangentreter im Vordergrund, seine Feindschaft gegen den

---

[17]) Des hl. Irenäus 5 Bücher gegen alle Häresien II (Kempten 1873) 304

[18]) Zur Mariologie des hl. Irenäus: Z f. kath. Theol. 47 (1923) 126 f. Scherer zitiert die Irenäusstellen durchgängig nach Stieren, gibt ihren Wortlaut aber gewöhnlich nach der Haydschen Übertragung.

[19]) Des hl. Irenäus 5 Bücher gegen die Häresien II (Kempten 1912) 206

[20]) Etwa Adv. Haer. III 22, 4 und V 19, 1

Teufel, sein Sieg über ihn. Als Weibessame aber ist er ‚partus Mariae' (III), ‚de muliere factus homo' (IV), ‚qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam'. Und wenn die oben ausgesprochene Auffassung dieses letzten Satzes nicht fehl geht, dann hat Irenäus — sobald der Weibessame ihm einmal Christus war — das Weib nicht nur von der Mutter dieses verheißenen Samens verstanden, sondern darüber hinaus in dem Ausdruck „semen mulieris" auch ihre jungfräuliche Mutterschaft angedeutet gefunden [21]). Neuberg [22]) und Scherer [23]) ziehen im Grunde genommen keine weitgehenderen mariologischen Folgerungen aus der Verwertung des Protevangeliums bei Irenäus [24]). Umso mehr überrascht die Behauptung Bovers [25]), u. a. Vätern habe Irenäus die geistliche Mutterschaft Mariens auch aus dem Protevangelium hergeleitet. Aber zum Beweis für diese Behauptung geht er nicht auf die oben besprochenen Stellen zurück, wo Irenäus unmittelbar und ausdrücklich Gen. 3, 15 behandelt, sondern auf zwei auseinanderliegende Sätze, die in gegenseitiger Beleuchtung diese Auffassung enthalten und zum Ausdruck bringen sollen. Hier ist nicht der Ort zu untersuchen, ob dort wirklich diese spiritualis maternitas Virginis von Irenäus gelehrt wird. Die eine angezogene Stelle ist sicherlich nicht eindeutig klar [26]) und wohl noch anderer Deutung fähig. Aber die Verknüpfung der Texte mit Gen. 3, 15 entbehrt der Begründung und ist abzulehnen. Bover dürfte allenfalls davon sprechen, Irenäus lehre die geistliche Mutterschaft im Verlauf und auf Grund seiner vergleichenden Parallele Eva-Maria; aber nicht, er fände sie im Protevangelium ausgesprochen.

In den bis heute aufgefundenen Schriften HIPPOLYTS VON ROM stoßen wir einige Male auf Gen. 3, 15. Doch handelt

---

[21]) Deutlichere Zeugnisse für eine solche Auffassung des „semen mulieris" werden uns später noch begegnen. Der an dieser Stelle nicht ausgeführte Beweisgang wäre nur ein Gegenstück zu III 21, 5, wo Irenäus den Begriff ‚fructum ventris tui' aus Ps. 131, 11 mit ausführlicher Begründung einen Weissagungsbeweis für die Geburt aus der Jungfrau sein läßt: de fructu ventris ejus regem promisit, quod erat proprium virginis praegnantis, et non de fructu lumborum ejus nec de fructu renum ejus, quod est proprium viri generantis et mulieris ex viro conceptionem facientis.

[22]) A. a. O. 241 f.

[23]) A. a. O.

[24]) Auch Terrien, La mère des hommes I 38 f. ergeht sich über die Rolle, die Maria nach Irenäus im Protevangelium spielt, nur in allgemeinen Wendungen.

[25]) Gregorianum 5 (1924) 582

[26]) Galtier, La Vierge qui nous régénère: Recherches de Science religieuse 5 (1914) 136—145 und La Maternité de grâce dans S. Irénée: Mémoires et Rapports du Congrès Marial . . . 41—45 versteht und deutet freilich den Satz in Adv. Haer. IV 33, 4, wie einen anderen IV 33, 11 im Sinne der Überschrift seiner Studien. Aber das letzte Wort ist damit noch nicht gesprochen.

es sich in der Mehrzahl der Fälle nicht um eine offene Bezugnahme, sondern nur um eine mittelbare Anspielung.

Im 4. Buch seiner „Widerlegung aller Häresien" berichtet er lediglich von einer Deutung unseres Verses durch astrologische Irrlehrer, die insofern von Interesse ist, als das Pronomen *αὐτός* in Gen. 3, 15 b auf Adam bezogen wird. Es geht um zwei Sternbilder, den „Drachen" und ein dem Drachen benachbartes, das auch „der Knieende" genannt wird. „Die Irrlehrer nun, die sich mit der Sternkunde befassen und ihre Lehre aufbauen wollen, . . . sagen, „der Knieende" sei Adam, der gemäß dem Befehle Gottes auf den Kopf des Drachen achtet, während der Drache seine Ferse beobachtet" [27]).

Hippolyts Kommentar zum Hohenlied 25, 4 [28]) bietet dann eine von ihm selbst stammende Anspielung auf Gen. 3, 15. Die Braut des Hohenliedes ist Hippolyt die alt- und neutestamentliche Gemeinde. Kapitel 1—25 handelt es sich wesentlich um Dialoge der Synagoge und Christi [29]). Dem etwas schwer verständlichen Text läßt Bonwetsch einen sich eng an den Wortlaut haltenden Gedankengang des Kommentars folgen, daraus die hier in Betracht kommende Stelle genommen ist. „Die Braut, die Synagoge, ruft, daß sie des Nachts den gesucht, den sie liebgewonnen. Sie hat mit jenen Frauen (am Ostermorgen) den Lebendigen bei den Toten gesucht. Die Hüter des neuen Jerusalem des Leibes Christi verkünden ihr seine Auferstehung. Dann aber findet auch sie den Erlöser und läßt ihn nun nicht, bis sie ihn in ihr Herz führe. Durch ihn begehrt sie emporgehoben zu werden nach Geist und Fleisch. Nicht mehr ist jetzt Eva in die Ferse gestochen, nicht mehr rührt sie den Baum der Erkenntnis an, nicht mehr gebiert sie mit Schmerzen . . . Die Frauen, noch weiter ein Bild der Synagoge, werden jetzt Apostel für die Apostel; Christus begegnet ihnen nun selbst, damit sie durch Gehorsam erfüllen, was Eva mangelte. Diese wird nicht mehr durch die Arglist der Schlange verführt, die sie vielmehr haßt . . ." [30]). Streng genommen setzt der Satz: „Nicht mehr wird Eva in die Ferse gestochen" voraus, Hippolyt habe gelesen: „Sie wird deinen Kopf beobachten und du ihre Ferse". Da aber sein Gebrauch des LXX-Textes *αὐτὸς τηρήσει . . . αὐτοῦ πτέρναν* außer jedem Zweifel steht, ist diese Stelle nur ein Beweis dafür, wie frei er mit einer Schriftstelle umgeht. Wie wir bereits bei Philo bemerkt haben, lag die Vorstellung gar nicht so weit weg, die Feindschaft zwischen Schlange und Weib könne zu einem ähn-

---

[27]) Refutatio omnium haeresium IV 47 (auch 48) — Hippolytus Werke 3. Bd. (Berl. Ausg.) hg. v. Paul Wendland (1916) 70 u. 71

[28]) Hg. von G. N. Bonwetsch: T u. U XXIII (1903) 66

[29]) Ebd. 89

[30]) Ebd. 86

lichen Kampf führen wie des Weibessamens Feindschaft, die als erbitterter Kampf den Kopf der Schlange und die Ferse des Samens bedroht.

In Hippolyts „Erklärung der Segnungen des Moses zu den 12 Stämmen" verzeichnet der gleiche Herausgeber zu c. 23, 3 wohl mit Recht Gen. 3, 15. „Nach dem Fall des Teufels . . . wird ererben Israel gemäß den Teilen mit Glauben in dem Lande Jakobs (Deut. 33, 28). Zu der Zeit werden alle Heiligen herrschen mit Christus. Israeliten werden genannt Gottschauende, für immer angesiedelt im heiligen Lande . . . fortan nicht durch den Tod Erschreckte und nicht durch das ewige Feuer Geängstete, und nicht durch das Verlangen nach dieser Welt Gebundene und nicht durch vergängliche Speise Erfreute . . ., und nicht mit Sorge und im Schweiße des Antlitzes ißt es das Brot dieser Welt. Denn aufs Haupt geschlagen sind die Sünden, ausgelöscht sind die Begierden des Herzens und besiegt ist der Tod. Untertreten schon ist der Versucher, aufs Haupt geschlagen schon der Unbesiegbare, getötet schon die arglistige Schlange. Schon sind befreit die Geborenen, schon erfreut ist jeder Baum der Wüste" [31]).

Der eigentlich messianischen Anwendung von Gen. 3, 15 begegnen wir zweimal in seiner „Erklärung in betreff Davids und Goliaths". Kap. 7, 9 lesen wir: „Daß er das Gewicht des geschuppten Panzers fünftausend nennt, deshalb weil 5000 Jahre verflossen und nach 5000 kam der Erlöser, um zu kämpfen mit dem Geist (sc. der Bosheit); aber . . . wie Goliath von David zusammengebogen wurde, so wurde auch durch Christus besiegt der Verführer; das Haupt der Schlange hieb er ab" [32]). Es ist nicht recht einzusehen, warum Bonwetsch hier nicht auf Gen. 3, 15 verweist, da er doch die folgende durchaus nicht deutlichere Stelle 11, 2 mit Gen. 3, 15 in Verbindung bringt: „Sage mir, o seliger David, auf welche Weise ein Löwe und ein Bär nicht können widerstehen einem Hirten von Schafen, oder wann er einen Widder lebendig herausnahm aus ihren Zähnen! . . . Ich weiß, daß du weissagst und nicht lügst. Denn gekommen ist der wahrhaftige David. Er nämlich war aus deiner Nachkommenschaft zuvor von der Jungfrau geboren; er weidete die Schafe seines Vaters und hat den Tod wie einen Löwen vernichtet und den Bären wie die Sünde dieser Welt losgekauft, und den Wolf, den Verführer, vertrieben und den wie ein Schaf getöteten Menschen auferweckt und durch das Holz das Haupt der Schlange zerrieben und Adam aus dem Untersten des Hades wie ein getötetes Schaf vom Tode errettet. Das sind die Worte, die schon zuvor von dir durch den Geist gesprochen, damit auch

---

[31]) T u. U XXVI (1904) 78
[32]) Ebd. 84

wir erkennten den gerechten Hirten und den durch ihn zur Kenntnis gebrachten Vater preisen“ [33]).

Die Echtheit der erwähnten einzelnen Schriften wird nicht in Frage gezogen, sie sind daher als gesichertes Eigentum Hippolyts, des Origenes des Abendlandes, zu betrachten. Seine Verwertung der Genesisstelle 3, 15 läßt uns zunächst rein negativ feststellen: Er faßt den Schlangenfluch nicht realistisch-naturalistisch auf; andererseits deutet er ihn aber auch nicht rein allegorisch. Positiv ist zu sagen: Die feindlichen Nachstellungen, von denen der Vers spricht, gehen nach ihm aus vom Teufel, dem eigentlichen Verführer. Eva war es, die von der Schlange verwundet worden. Zwischen ihr und der Schlange hat also Gott, müssen wir schließen, einst Feindschaft gesetzt. Die besteht fort, bis durch Christi Kreuzestod und schließlich endgültig am Ende der Zeiten der Kampf entschieden, das Haupt der teuflischen Schlange zermalmt, der Teufel völlig besiegt wird.

B. Klemens von Alexandrien und Origenes.

KLEMENS VON ALEXANDRIEN soll im Protrepticus c. 11 Gen. 3, 15 messianisch deuten [34]). Klemens fordert dort zur Betrachtung der göttlichen Güte auf. Als Kind Gottes lebte der erste Mensch frei (*λελυμένος*) im Paradiese, bis er der Lust unterlag — denn die auf dem Bauche kriechende, dem Stoffe zugewandte Schlange versinnbilde die Lust —, sich von seinen Begierden hinreißen ließ und das Kindsein durch Ungehorsam verlor. „Der in seiner Unschuld freie Mensch war gefesselt durch Sünde. *τῶν δεσμῶν λῦσαι τοῦτον ὁ κύριος αὖθις ἠθέλησεν, καὶ σαρκὶ ἐνδεθείς (μυστήριον θεῖον τοῦτο) τὸν ὄφιν ἐχειρώσατο καὶ τόν τύραννον ἐδουλώσατο, τὸν θάνατον . . .* [35]). Diese Stelle ist ähnlich allgemein gehalten wie die bei Justin. Daß Klemens „den Herrn, der den Menschen von seinen Fesseln wieder lösen wollte und durch seine Menschwerdung die Schlange besiegte“, mit dem Weibessamen in Gen. 3, 15 a und mit dem *αὐτός* in Gen. 3, 15 b gleichsetzt, geht nicht mit Notwendigkeit aus seinen Worten hervor [36]). Auf jeden Fall aber fehlt jede Spur einer mariologischen Anwendung dieses Verses.

Unter den älteren kirchlichen Schriftstellern wird als Vertreter der marianischen Deutung von Gen. 3, 15 auch ORIGENES genannt, so von Passaglia [37]) und Thomas

---

[33]) Ebd. 88

[34]) Vgl. Baur a. a. O. 166; Reinke a. a. O. 220; auch Mangenot: Diction. de Théol. Cath. VI 1, 1210

[35]) Clemens Alexandrinus. I Protrepticus u. Paedagogus (Berl. Ausg.) hg. von Otto Stählin (1905) 78 f.

[36]) Auch der Herausgeber findet hier keine Anspielung auf Gen. 3, 15

[37]) De immac. Deiparae semper V. Conceptu 515 n. 915

Livius[38]). In der 20. Jeremiahomilie soll die mariologische Auffassung vom Protevangelium zum Ausdruck kommen. Wir gehen auf den Text näher ein, wie überhaupt auf den Gebrauch, den Origenes von Gen. 3, 15 macht. Der Zusammenhang der Stelle ist folgender: Origenes erläutert Jerem. 20, 8. Er will aus der Schrift das Beispiel eines Gerechten anführen, der ein Bündnis, eine Abmachung gebrochen hat, um zu zeigen, wie dieser Gerechte die Treulosigkeit herbeirief. Er beweist das an Judith und ihrem Verhalten gegenüber Holofernes. Dann fährt er fort: „Möchte doch auch ich so werden, daß ich sprechen könnte: *‚ἀθεσίαν ἐπικαλέσομαι‘*, und ich werde herbeirufen die Treulosigkeit gegenüber der Schlange, gegenüber dem Teufel. Ein Bündnis hatten einst Eva und die Schlange geschlossen. Das Weib war der Schlange freund und die Schlange dem Weibe. Allein da Gott gütig ist, sorgte er dafür, daß dieser Vertrag gelöst, dieses böse Freundschaftsband zerrissen wurde, und in seiner Güte sprach er: Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Hören wir einsichtsvoll, wie Gott mit der Schlange Feindschaft stiftet, um Freundschaft zu ermöglichen mit Christus (*εὐγνωμόνως οὖν ἀκούοιμεν, πῶς ὁ Θεὸς ἔχθραν ποιεῖ τὴν πρὸς τόνδε, ἵνα φιλίαν ποιήσῃ τὴν πρὸς τὸν Χριστόν*). Denn es ist unmöglich, mit zwei einander feindlich gegenüberstehenden Personen zugleich befreundet zu sein. Wie niemand zwei Herren zu dienen imstande ist, ebensowenig kann einer . . . Freund Christi und der Schlange sein“ [39]). Diese Stelle nun nehmen die obengenannten Autoren für die marianische Deutung von Gen. 3, 15 in Anspruch. Aber zu Unrecht. Wer den Text so im Zusammenhang liest, wie er hier geboten wurde, denkt sicher nicht an Maria. Th. Livius wie Passaglia führen ihn einfach an, ohne jeglichen Kommentar. Den Satz, auf den es hauptsächlich wohl ankommt, gibt Livius nach der lateinischen Übersetzung, welche lautet: „Pie igitur audiamus, quo pacto Deus inimicitiam inter illam et Christum conciliet“ [40]). Diese Übersetzung, zwar nicht wortwörtlich dem griechischen Original entsprechend, gibt aber doch seinen Sinn richtig wieder. Im Griechischen ist die Person nicht besonders genannt, die der Schlange feind wird, um Christo freund zu sein. Jedoch kann natürlich nur das Weib gemeint sein, jenes Weib, von dem allein im vorhergehenden die Rede war. Aber die Auslassung verallgemeinert doch die Aussage, wie ja auch die folgende Ausführung ganz allgemein wird. Von Eva kommt der Verfasser auf alle Menschen zu sprechen und deren Verhältnis zur Schlange bzw. zu Christus.

---

[38]) Die allers. Jungfrau bei d. V. der ersten 6 Jahrh. 102 u. 104

[39]) Origenes' Jeremiahomilien (Origenes' Werke III Berl. Ausg.) hg. von Erich Klostermann (1901) 187 f.

[40]) MG 13 (1862) 515/518

Passaglia bringt den Satz in der Fassung: „ . . . quo pacto Deus inimicitiam inter hanc et illam ponat, ut amicitiam inter illam et Christum conciliet". Obwohl er, wie bereits bemerkt, keine nähere Erklärung dazu gibt, wird er doch wohl gerade in diesem Satz die Beziehung auf Maria ausgesprochen gefunden haben: Die Feindschaft der beiden Frauen: inter hanc et illam. Tatsächlich führt Passaglia diesen Origenestext an zur Bekräftigung seiner These, die er aus Tertullian gewonnen haben will: ea credi Maria debet quae Evae funditus opponatur. Die Argumentation mit dieser Stelle fällt aber in sich zusammen, da er sie in verderbter, den ganzen Sinn ändernder Form anführt.

Der Sinn unserer Stelle ist ganz klar, wenn man nicht mehr herauszulesen sucht, als was die Worte sagen und der Verfasser zum Ausdruck bringen will. Das ursprüngliche, richtiger das durch die Sünde geschaffene freundschaftliche Verhältnis des Weibes zur Schlange wird durch den Spruch Gottes gelöst und in Feindschaft verwandelt. Jetzt erst ist ein Freundschaftsbund mit Christus möglich. Die Erwähnung Christi hat hier nichts mit dem „*σπέρμα αὐτῆς*" oder dem „*αὐτὸς τηρήσει*" in Gen. 3, 15 zu tun. So ist der Genesisvers hier gar nicht messianisch, geschweige denn in erster Linie marianisch gedeutet.

Dieses Ergebnis unserer Untersuchung wird durch die sonstige Anwendung, die Origenes von Gen. 3, 15 macht, vollauf bestätigt und gestützt. In seiner 12. Homilie zum Buche Josue [41]) c. 10 über die mystische Bedeutung der Kriege und Siege Josues heißt es: „ . . . das Volk des Herrn, das sind die, die auf seine Befehle hören und seine Gebote beobachten, denen er selbst die Macht verliehen hat, über Schlangen und Skorpionen zu schreiten und über alle Gewalt des Feindes. Wir wollen also bitten, daß auch unsere Füße derart seien, so schön, so kräftig, daß sie treten können auf die Nacken der Feinde, so das Haupt der Schlange zertreten können, daß diese unsere Füße nicht beißen kann; denn wer unter Führung Jesu wider die feinlichen Mächte kämpft, der muß es sich verdienen, daß auch von ihm gilt, was von den damaligen Kriegern geschrieben steht: ‚und das gesamte Volk kehrte unversehrt zu Jesus zurück'" [42]). Gen. 3, 15 wird hier ganz allgemein gedeutet und auf das Volk des Herrn, auf die Zuhörer, auf alle Christen angewandt. An uns sollen diese Worte sich erfüllen, wir sollen die Schlangentreter und -besieger werden. Origenes betrachtet und verwertet den Genesisvers als Parallelstelle zu Lk 10, 19.

---

[41]) Wir besitzen freilich diese Homilien nur in der Übersetzung Rufins, die trotz seiner Versicherung, das Original treu wiederzugeben, von Zutaten doch nicht ganz frei zu sein scheint. S. Bardenhewer II 128

[42]) In librum Jesu Nave Hom. 12, 2 — Origenes' Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung 2. Teil (Origenes' Werke VII Berl. Ausg.) hg. von W. A. Baehrens (1921) 369

Schließlich begegnen wir dem Vers noch in den Genesishomilien. Wir sind auch hier wieder auf Rufins Übertragung angewiesen, der bei diesen Homilien selbst gesteht, sie durch Einschaltungen erweitert zu haben [43]). Origenes behandelt die Verse Gen. 46, 3—4: „In gentem magnam faciam te et descendam tecum in Aegyptum et inde revocabo te in finem". Er fragt, wer wohl zu einem großen Volk in Aegypten gemacht und am Ende zurückgerufen wurde. Die Beziehung auf Jakob weist er zurück und fährt dann fort: „Wir wollen sehen, ob etwa der Herr darin vorgebildet sei, der in diese Welt hinabstieg und zu einem großen Volke ward und, nachdem er alles vollbracht, zum Vater zurückkehrte; oder aber der Erstgeschaffene (protoplastus), der zu kämpfen nach Aegypten hinabstieg, als er aus den Freuden des Paradieses verjagt zu den Arbeiten und Mühen dieser Welt hinunter mußte proposito sibi cum serpente certamine cum dicitur: ‚tu illius observabis caput et ipse tuum observabit calcaneum'. et iterum cum ad mulierem dicitur quia, ‚ponam inimicitias inter te et ipsum et inter semen tuum et inter semen illius'. Nicht jedoch läßt Gott sie (eos) in diesem Kampfe sich selbst überlassen, sondern ist allzeit mit ihnen. Er hat Gefallen an Abel, straft Kain, . . . befiehlt Noe in der Sintflut, eine rettende Arche zu bauen, führt Abraham heraus . . ." [44]). Auffallend ist an dieser Stelle die eigenartige Zitation von Gen. 3, 15. Die Worte sind hier nicht an die Schlange gerichtet; Origenes führt sie vielmehr an als Anrede an Adam und Eva; und zwar hört der Mann die zweite Vershälfte, das Weib die erste. Ich habe anfangs dieser Aufteilung des Verses an die Adressen des Mannes und der Frau keine besondere Bedeutung zugemessen. Erst die Beobachtung, daß einmal bei Hippolyt und später bei Prokopius von Gaza der zweite Teil ‚*αὐτὸς τηρήσει* . . .' auf Adam bezogen wird, ließ mir den Schluß nicht ganz abwegig erscheinen, daß auch Origenes das männliche Pronomen *αὐτός* mit Adam in Verbindung gebracht haben könne. Davon abgesehen interessiert aber schon die Tatsache der geänderten Anredeform. Koetschau [45]) sagt von den Bibelzitaten bei Origenes: „Sie lassen sich, wenn man die Anspielungen oder Hinweise auf den bloßen Inhalt einer Bibelstelle übergeht, in zwei Gruppen sondern: in Zitate, die von Origenes selbst mehr oder weniger deutlich bezeichnet sind, und in Zitate, die Origenes in die Konstruktion seiner eigenen Worte hineingezogen und dabei nur stückweise verwendet und nach Bedürfnis geändert und redigiert hat". Es ist nicht ohne weiteres klar, ob in unserem Falle an die erste oder zweite Gruppe von

---

43) Vgl. Bardenhewer II 125

44) In Genes. Hom. 15, 5 — Origenes' Homilien zum Hexateuch 1. Teil (Origenes' Werke VI) hg. von Baehrens (1920) 133 f.

45) Bibelzitate bei Origenes: Z f. wissenschaftl. Theol. 43 (1900) 324

Zitaten zu denken ist. Aber wie dem auch sei, feststeht jedenfalls: die Worte Gottes in Gen. 3, 15 gehen hier wieder alle Menschen an, die Stammeltern und deren Nachkommen.

Da sich also die Berufung auf Hom. 20 in Jerem. für die marianische Deutung von Gen. 3, 15 als unberechtigt erwiesen hat, wie die Analyse dieser Stelle selbst und mittelbar die sonstige Verwertung des Genesistextes bei Origenes zeigte, muß somit der große Alexandriner als Zeuge für den christo-mariologischen Charakter des Protevangeliums ausscheiden.

C. Tertullian, Novatian, Cyprian.

Wir kommen zu den ältesten lateinisch schreibenden abendländischen Kirchenschriftstellern. Zwischen die beiden Afrikaner Tertullian und Cyprian, die eigentlich nacheinander zu behandeln wären, schieben wir Novatian ein, damit wir diesen Zeitabschnitt mit Cyprian abschließen können. Übrigens hat sich ja auch Novatian eng an Tertullian angeschlossen [46]).

Nach Perrone [47]) „haben von den Älteren die Weissagung Gen. 3, 15 auf Christus und also auch seine hl. Mutter gedeutet: mit einiger Dunkelheit TERTULLIAN Adversus Marcionem 2, 10; deutlicher aber der hl. Irenäus usw.". Der immerhin noch vorsichtigen Zurückhaltung in diesem Urteil bar ist die Behauptung Schultes [48]), Tertullian erkläre die Genesisstelle als durch den Erlöser der Welt erfüllt. Tertullian schreibt: „ . . . seiner Güte entsprechend handelte Gott, wenn er mit demselben Ratschluß die Vernichtung des Teufels hinausschob wie die Wiederherstellung des Menschen: certamini enim dedit spatium, ut et homo eadem arbitrii libertate elideret inimicum qua succiderat illi, probans suam, non Dei culpam, et ita salutem digne per victoriam recuperaret, et diabolus amarius puniretur ab eo quem eliserat ante, devictus, et Deus tanto magis bonus inveniretur, sustinens hominem gloriosiorem in paradisum ad licentiam decerpendae arboris vitae jam de vita regressurum" [49]). Wenn hier überhaupt von Gen. 3, 15 die Rede ist, — wie auch Reinke [50]) und Baur [51]) annehmen —, dann ist aber beim besten Willen in diesen Ausführungen, selbst wenn man „einige Dunkelheit" in Anschlag bringt, von einer messianischen Deutung nichts zu erkennen. Das ist auch die Ansicht Baurs. Nach ihm macht Tertullian keinen Gebrauch von der

---

[46]) S. Bardenhewer II 631 f.
[47]) Ist die Unbefl. Empfängnis . . . definierbar? 61
[48]) A. a. O. 32
[49]) Adv. Marcionem libri 5, rec. Aem. Kroymann 1906 (CSEL 47) 349 f.
[50]) A. a. O. 256
[51]) A. a. O. 166

messianischen Deutung, versteht vielmehr Adv. Marc. 2, 10 den Weibessamen ohne alle Hindeutung auf den Messias von dem ganzen Menschengeschlecht [52]).

Die Betrachtung einer anderen Stelle, wo die Bezugnahme auf Gen. 3, 15 offenkundig ist, führt zum gleichen Ergebnis. De cultu feminarum l. 1 c. 6 spricht Tertullian von der Herkunft der Perlen und Edelsteine und gedenkt dabei des Volksglaubens, auch aus Schlangenköpfen könnten Edelsteine gewonnen werden. Darauf fährt er fort: „Das fehlte noch, daß die Christin von der Schlange ihren Putz entlehnte. Sic calcabit diaboli caput, dum de capite ejus cervicibus suis aut ipsi capiti ornamenta struit?“ [53]). Die Worte dürften kaum beweisen, daß Tertullian, wie der alte Herausgeber Rigaltius daraus folgerte, ‚ipsa conteret caput tuum‘ gelesen habe [54]), werden vielmehr auch nur als Zeugnis für den freien Gebrauch und die allgemeine Anwendung des Genesisverses bei Tertullian zu bewerten sein. — Der Afrikaner kann also nicht als Zeuge für das messianische und zugleich marianische Verständnis von Gen. 3, 15 angerufen werden.

NOVATIAN gilt heute als Verfasser der unter dem Namen Cyprians überlieferten Schrift De Spectaculis [55]). Als Anspielung auf den von ihm messianisch verstandenen Genesisvers 3, 15 ist daraus folgende Stelle aufgefaßt worden [56]). „Mit den heiligen Schriften beschäftige sich der gläubige Christ. Dort wird er seines Glaubens würdige Schauspiele finden“. Novatian weist hin auf die Weltschöpfung, Totenerweckungen, die leibliche Auferstehung usw. und führt als letztes an: „et in his omnibus jam majus videbit spectaculum, diabolum illum, qui totum detriumpherat mundum, sub pedibus Christi jacentem“ [57]). Es muß dahingestellt bleiben, ob wir in dem letzten Satze eine Umschreibung und Anwendung von Gen. 3, 15 vor uns haben. Der Gedanke der endlichen Niederlage Satans ist zu häufig und der Ausdruck dafür „sub pedibus Christi jacentem“ zwingt nicht, ihn aus Gen. 3, 15 b herzuleiten. Diese Vorstellung kann aus Ps. 90, 13 stammen. Dieser Psalm, näherhin dieser Vers wurde ja schon zeitig messianisch gedeutet. Es sei auf Irenäus verwiesen, bei dem diese Psalmstelle, freilich gerade in Ver-

---

52) Ebenda

53) Qu. Sept. Fl. Tertulliani quae supersunt omnia ed. Franc. Oehler I (Lipsiae 1853) 708

54) „Hinc manifestum Tertullianum sic legisse Gen. 3: ‚Et ipsa conteret caput tuum‘“. Als Anmerkung sowohl ML 1 (1844) 1311 als auch in der Oehlerschen Ausgabe a. a. O.

55) Vgl. Bardenhewer II 493 f. u. 631 f.; H. Koch, Z f. Kirchengesch. 1920, 86—95

56) Reinke a. a. O. 445

57) De spectaculis c. 10 — S. Cypriani Opera omnia ed. Guil. Hartel (CSEL III) pars 3 Opera spuria (1871) 12

bindung mit Gen. 3, 15 b, vorkommt [58]). Und die Schriften des hl. Irenäus waren Novatian ohne Zweifel bekannt [59]).

Während Tertullian, der „Meister" Cyprians, Gen. 3, 15 — wie wir gesehen haben — ganz allgemein anwendet und von einer messianischen Deutung nichts zu wissen scheint, versteht und verwertet CYPRIAN selbst diesen Vers ganz christologisch. Bei seiner Vertrautheit mit den tertullianischen Schriften dürften wir von vornherein annehmen, daß er auch die oben besprochene Stelle aus De cultu fem. kannte. Die Wahrscheinlichkeit verdichtet sich zur Gewißheit, da in seiner Schrift De habitu virginum sich deutliche Anklänge an Tertullians genanntes Werk nachweisen lassen [60]). Aber grundsätzlich geht seine Abhängigkeit nie so weit, daß er auf eigene Überzeugung und selbständiges Urteil verzichtete. Und gerade im Gebrauch der Heiligen Schrift ist ja Cyprian selbst Meister [61]).

Der prophetisch-messianischen Auffassung von Gen. 3, 15 gibt Cyprian nicht etwa nur in Form einer bloßen Anspielung Ausdruck. Vielmehr verwertet er den Vers im zweiten der 3 Bücher Ad Quirinum, das einen Abriß der Christologie darstellt. Die Anlage des Werkes ist die: Am Anfang eines jeden Buches werden eine Reihe von Thesen (capitula) aufgestellt, die dann der Reihe nach einzeln durch Schriftstellen als richtig erwiesen, erhärtet und erläutert werden. Solche Thesen mit angehängtem Schriftbeweis bietet auch das 2. Buch. Gen. 3, 15 erscheint hier zusammen mit der berühmten Isaiasweissagung von der Jungfrauengeburt (Is. 7, 10 ff.) als biblische Beweisstelle für These 9: „Quod hoc futurum esset signum nativitatis ejus, ut de virgine nasceretur homo et Deus, hominis et Dei filius" [62]). Die Schriftzitate, die jeweils als Beweismaterial unter eine These gestellt werden, sind gewöhnlich lose verbunden durch „item"; etwa: item in psalmo . . ., item in Evangelio . . ., item in Epistola . . . In unserem Falle erfolgt die Anknüpfung anders. Unmittelbar nach Anführung der Isaiasstelle heißt es: „Hoc semen praedixerat Deus de muliere procedere quod calcaret caput diaboli. In Genesi: ‚Tunc dixit Deus ad serpentem: quia tu hoc fecisti . . . et ponam inimicitiam inter te et mulierem et inter semen tuum et semen ejus. ipse tuum calcabit caput et tu observabis calcaneum ejus'" [63]). Durch die Nebeneinanderstellung unseres Verses und der klassischen Weissagung des AT für die Jungfrauengeburt sowie durch die klar formulierte These, die eben durch diese beiden Schriftzitate bewiesen werden soll, erhellt eindeutig, wie Cyprian Gen. 3, 15 verstanden haben

---

58) S. oben 17
59) Bardenhewer II 634
60) Ebd. 459
61) Ebd. 507 f.
62) Ed. Hartel I (1868) 73
63) Ebd. 74

muß und verstanden wissen wollte. Er sieht darin den messianischen Schlangentreter verheißen, aber auch seinen Ursprung aus dem Weibe prophetisch angekündigt. Und zwar die übernatürliche Eigenart dieses Ursprungs: daß er aus einer Jungfrau geboren werden würde. Cyprian kann diesen wunderbaren Charakter der Geburt Christi nur aus dem „semen mulieris" herausgelesen haben [64]), wie vor ihm Irenäus und später andere Väter. So ist seine Auslegung wirklich christo-mariologisch. Auf Gen. 3, 15 a, auf die Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe und deren beider Samen geht Cyprian nicht ein.

Wenn man daran denkt, daß Cyprian der am eifrigsten gelesene lateinische Kirchenschriftsteller war, daß seine Schriften fast kanonisches Ansehen genossen [65]), daß insonderheit auch die Bücher Ad Quirinum wegen des darin aufgespeicherten Schatzes von Bibelstellen gern benutzt wurden [66]), — dann muß es wundernehmen, daß die dort gegebene christologische Deutung von Gen. 3, 15 von der Folgezeit nicht häufiger übernommen wurde.

3. Gen. 3, 15 bei den Vätern und Kirchenschriftstellern der Ostkirche im 4. und 5. Jahrhundert.

Mit dem 4. Jahrhundert treten wir in die Blütezeit der patristischen Periode ein. Dieses Kapitel beschäftigt sich zunächst mit den Zeugnissen der Ostkirche für und wider [1]) die christologische Deutung von Gen. 3, 15. In der ersten Unterabteilung kommen die Väter und Kirchenschriftsteller zur Sprache, die — wenigstens in den uns von ihnen überlieferten Schriften — die Genesisstelle nicht messianisch anwenden;

in der zweiten Unterabteilung Vertreter der christo-mariologischen Auffassung.

An dritter Stelle wird Ephräm der Syrer gesondert behandelt.

Den Abschluß unserer Untersuchung der mariologischen Deutung von Gen. 3, 15 im morgenländischen Schrifttum soll Prokopius von Gaza bilden.

---

64) Genau so Müller a. a. O. 38 f.: S. Pater probare intendit hoc futurum esse signum nativitatis Dei Filii ut sec. naturam humanam partu virginali nasceretur et hoc videt praedictum in vaticinio Geneseos. Propterea Cyprianus debet in textu videre designatam mulierem absque concursu viri concipientem et parturientem. — Es darf hier bemerkt werden, daß obige Darstellung längst fertig vorlag, als ich das Buch Müllers in die Hände bekam.

65) Nachweise und Belege bei Bardenhewer II 443—445

66) Ebd. 473

1) Das „wider" ist natürlich nicht im strengen Sinne einer ausgesprochenen Ablehnung der christologischen Deutung zu verstehen, sondern im Sinne eines anderen Gebrauches, der ja mindestens das direkt und ausschließlich messianische Verständnis ausschließt.

A. Cyrill von Jerusalem, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Severian von Gabala, Nestorius, Cyrill von Alexandrien.

In den Texten, die wir besprechen, wird Gen. 3, 15 gewöhnlich nicht eingehend und ex professo behandelt, sondern sehr oft nur gelegentlich berührt, als Parallelstelle oder zur Illustration und Bekräftigung einer bestimmten Wahrheit herangezogen. Aber schon eine solch knappe, dürftige Verwertung wird in den meisten Fällen genügen, uns die Auffassung des betreffenden Autors von der Genesisstelle erkennen zu lassen. So ist es auch bei CYRILL VON JERUSALEM († 386). Wir begegnen der ersten Hälfte unseres Verses in seiner 16. Katechese.

Cyrill hat Simon erwähnt, der um Geldeslohn sich geistliche Vollmachten erkaufen wollte, Manes, der sich für den Heiligen Geist ausgab, und fährt nun fort: „Wir wollen hassen, die Haß verdienen, uns abwenden von denen, von welchen Gott sich abwendet. Sprechen auch wir mit allem Freimut rücksichtlich aller Häretiker zu Gott: Habe ich nicht gehaßt, die dich hassen, Herr, und über deine Feinde mich gegrämt? Es gibt ja auch eine gute Feindschaft (ἔχθρα καλή), wie geschrieben steht: ‚Und Feindschaft will ich setzen zwischen dir und ihrem Samen'. Denn die Freundschaft mit der Schlange wirkt Feindschaft mit Gott" [2]). Der Zusammenhang lehrt ganz deutlich Cyrills nichtmessianische Auffassung von Gen. 3, 15. Die Verkürzung des Halbverses, die Auslassung der zwei mittleren Glieder „und dem Weibe und zwischen deinem Samen" möchte man zunächst gewillt sein, auf Rechnung des Stenographen [3]) zu setzen. Allein, wie wir gleich sehen werden, führt Basilius diese Stelle in genau derselben verkürzten und zusammengezogenen Form an. Sie mochte tatsächlich so sich mehr eignen zu kurzer praktischer Verwertung in der Paränese als ihr vollständiger Text.

BASILIUS († 379) verwendet Gen. 3, 15 in seiner Homilie „Quod Deus non est auctor malorum". Dort heißt es [4]): „Da Satan also ein Feind geworden, legte Gott in uns (dauernde) feindliche Abneigung gegen ihn, indem er zu dem Tier, das jenem gedient hatte, sprach, die Drohung aber auf ihn, den Teufel, bezog: ‚Feindschaft will ich setzen zwischen dir und ihrem Samen'. Denn es schadet in der Tat eine Freundschaft, die mit der Schlechtigkeit geschlossen wird . . . Wie nämlich an verpesteten Orten die Luft in den Einwohnern verborgene Krankheit erzeugt, so bringt der Umgang mit Bösen den

---

[2]) Catech. 16, 10 — Cyrilli Hierosol. Opera quae supersunt omnia, ed. W. K. Reischl. u. J. Rupp II (1860) 217

[3]) Vgl. Bardenhewer III 276 f.

[4]) n. 9 — MG 31 (1857) 348

Seelen nicht geringe Übel, auch wenn der Schaden nicht gleich gemerkt wird. Deswegen besteht unversöhnliche Feindschaft mit der Schlange. Wenn nun schon das Werkzeug so großen Haß verdient, wie groß muß dann erst die Feindschaft sein, die wir mit dem (geistigen) Beweger des Instrumentes führen müssen!" Ein Stück weiter zitiert und erklärt Basilius den Vers: ‚Der Herr sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen', „d. h. aus seiner herrschenden Stellung hinunterstürzen und in der Tiefe liegen (bleiben); damit er von denen, die auf Christus ihre Hoffnung gesetzt haben, zertreten werde. Er hat ja seinen Jüngern Macht gegeben, über Schlangen und Skorpionen zu schreiten und über alle feindliche Gewalt (Lk 10, 19)". Basilius deutet also den Genesisvers ganz allgemein, bezieht ihn nicht auf Christus und Maria besonders. Bezeichnend dafür dürfte seine Zitation sein: er zieht den Vers zusammen, weil es ihm nur auf die zwei Glieder ankommt: Teufel — die (guten) Menschen insgesamt = semen mulieris. Das Weib ist ihm demnach Eva.

Ganz ähnlich versteht und gebraucht Gen. 3, 15 des hl. Basilius großer Freund GREGOR VON NAZIANZ. In seiner ersten Schmähredе wider Kaiser Julian ruft „der Theologe", hier freilich mehr Rhetor wohl als Theologe, aus: „Wer kann sprechen von der Macht des Herrn, verkünden all sein Lob? . . . Wer zerbrach Waffen und Schwert und Krieg? Wer hat die Köpfe der Drachen in den Wassern zermalmt? . . . Wer hat uns verliehen, über Schlangen und Skorpionen zu schreiten (Lk 10, 19), die nicht mehr (bloß) im verborgenen auf die Ferse lauern, wie der Urteilsspruch es will, sondern ganz offen sich aufrichten und ihr Haupt erheben, obgleich sie doch dazu verurteilt sind, daß ihnen ihr Kopf zertreten werde?" [5]). Hier ist sogar Lk 10, 19 und Gen. 3, 15 geschickt ineinander verwoben, nicht nur nebeneinander gestellt, wie wir es schon gefunden haben und noch finden werden.

Von besonderem Wert muß es sein, festzustellen, wie ein ausgesprochener Exeget unter den Vätern und ein Exeget von dem Ansehen und der Bedeutung eines JOHANNES CHRYSOSTOMUS († 407) Gen. 3, 15 erklärt. Aus der antiochenischen Schule hervorgegangen, ist er entschiedener Anhänger der historisch-philologischen Auslegungsmethode. Dieses Moment, die Bevorzugung des Literalsinnes der Hl. Schrift, hebt denn auch z. B. T e r r i e n [6]), der Chrysostomus für die mariologische Deutung jenes Verses in Anspruch nimmt, eigens hervor.

Chrysostomus behandelt unsere Stelle ziemlich ausführlich in der 17. seiner 67 Genesishomilien. Wegen der entgegen-

---

[5]) S. Gregorii Nazianzeni Oratio IV; Adv. Julianum imp. prior invectiva — MG 35 (1886) 544 B

[6]) La mère des hommes I 39

gesetzten Deutung, die dieser Text von verschiedener Seite erfahren hat, soll er hier zunächst ganz folgen; der Teil, auf den es ankommt, im griechischen Wortlaut. Chrysostomus paraphrasiert Gottes Strafsentenz über die Schlange: „ . . . nicht darfst du von nun an aufblicken, sondern immerdar sollst du in diesem Zustand bleiben und allein unter den Tieren vom Staube dich nähren. Und nicht nur dies. Sondern ‚ich will auch Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen'. *Καὶ οὐδὲ τούτῳ ἀρκεσθήσομαι, τῷ ἐπὶ τῆς γῆς σύρεσθαί σε, ἀλλὰ καὶ ἔχθραν ἄσπονδόν σοι καταστήσω τὴν γυναῖκα · καὶ οὐκ αὐτὴν μόνην, ἀλλὰ καὶ τὸ σπέρμα αὐτῆς τῷ σπέρματί σου πολέμιον διηνεκῆ ἐργάσομαι. ‚Αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν'. Καὶ γὰρ τοσαύτην ἐκείνῳ μὲν παρέξω τὴν ἰσχύν, ὡς διηνεκῶς ἐπικεῖσθαι τῇ σῇ κεφαλῇ, σὲ δὲ τοῖς ἐκείνου ποσὶν ὑποκεῖσθαι.* Siehe, mein Lieber, aus der Bestrafung dieses Tieres, wie große sorgende Liebe, die er um die menschliche Natur hegt, er uns bezeigt! Und das gilt zunächst von der sichtbaren Schlange . . . Wenn solches schon von der sinnfälligen Schlange gesagt ist, so trifft dasselbe noch viel mehr für die geistige Schlange zu. Denn auch diese hat Gott erniedrigt und unter unsere Füße geworfen, daß wir auf ihr Haupt treten können. Oder bedeutet das nicht jenes Wort, das da lautet: ‚Schreitet über Schlangen und Skorpionen (Lk 10, 19)'? Damit wir nicht etwa glauben, es sei von dem sinnfälligen Tiere die Rede, fügt der Herr hinzu: ‚Und über alle Gewalt des Feindes'. Habt ihr auch aus der über das Werkzeug des Teufels verhängten Strafe die alles Maß übersteigende Menschenliebe Gottes erkannt?" [7]).

In dem vorstehenden Text soll nun Chrysostomus, wie Passaglia, Terrien und neuerdings Dublanchu meinen, Gen. 3, 15 messianisch und marianisch gedeutet, unter dem „Weibe" des Verses Maria verstanden haben. Daß Passaglia dieser Ansicht ist, geht daraus hervor, daß er diese Chrysostomusstelle, d. h. nur ein Bruchstück daraus, unter den Väterzeugnissen für den messianischen Charakter des Protevangeliums anführt [8]), ohne freilich einen näheren Kommentar dazu zu geben. — Ähnlich Dublanchu [9]), der schon deutlicher schreibt: „Dieselbe Lehre (Eva, Ursache des Todes, und Maria, Ursache des Lebens oder des Heiles) beim hl. Johannes Chrysostomus Hom. in s. Pascha. . . . On remarquera particulièrement l'interprétation donnée par ce dernier à Gen. 3, 15 annonçant la femme ennemie de tout pact avec le démon; qui sera, elle et sa race, l'ennemi perpétuel du démon". — Am deutlichsten spricht sich

---

[7]) In Genesin Homilia 17, 7 — MG 53 (1862) 143
[8]) Passaglia a. a. O. 521 n. 925
[9]) Diction. de Théol. Cath. IX 2390

über diesen Abschnitt Terrien[10]) aus, der, nach einer Bemerkung Schüths[11]), in seinem vierbändigen Werke „es an kritischer Genauigkeit und an Nüchternheit durchaus nicht fehlen läßt". Er bringt die Chrysostomusstelle in demselben knappen für das Verständnis unzureichenden Umfang wie Passaglia. Und so aus dem Zusammenhang gerissen und vor allem in der Übertragung Terriens — die hier wirklich ein treffender Beweis dafür ist, daß schon in der Übersetzung ein ganzer Kommentar liegen kann — scheinen die angeführten Sätze sich tatsächlich auf Maria und Christus zu beziehen. Wenn er den einen ausschlaggebenden Satz[12]) also wiedergibt: „Je te ferai une femme pour ennemi, une femme qui ne connaîtra pas d'alliance avec toi . . .[13])", kann er freilich dann mit Emphase schließen: „Peut-on signifier plus clairement la bienheureuse Vierge et son fils, Notre Seigneur?" Da wir selbstverständlich Terrien guten Glauben zubilligen, erscheint seine Übersetzung und Deutung der Chrysostomusstelle nur verständlich bei der Annahme, daß er sie einfach aus Passaglia übernommen hat. Wenngleich dann auf seine „kritische Genauigkeit" nicht das beste Licht fällt. Hätte er die ganze Stelle vor Augen gehabt und den Zusammenhang berücksichtigt, dann hätte er wohl unmöglich darauf verfallen können, daß hier Maria und Christus gemeint seien, und hätte dementsprechend anders übersetzen müssen. Schon die Bemerkung: „Und das gilt zunächst von der sichtbaren Schlange" muß den Gedanken an Christus und seine hl. Mutter fernhalten. Danach spricht Chrysostomus im ersten Teil, den eben diese Bemerkung abschließt, doch wohl nur von der natürlichen Abneigung und unserm instinktiven feindseligen Verhalten gegenüber den Schlangen[14]). Erst im Folgetext geht er weiter und dehnt die Worte Gottes an die physische Schlange auch auf die geistige Schlange, den Teufel, aus. Das Recht dazu holt er sich aus Lk 10, 19. Alle Menschen, wir sind es aber auch jetzt, die den Teufel untertreten sollen. So ist denn für Chrysostomus Eva das Weib, das von nun an der Schlange feindlich sein werde; der Weibessamen aber ihre (Evas) Nachkommen, denen Gott die Kraft verheißen hat, den Teufel zu besiegen. In diesem allgemeinen — und nicht messianisch-marianischen — Sinne verstehen den hl. Chrysostomus auch die meisten älteren und neueren Autoren[15]).

---

10) A. a. O. 39 f.
11) Mediatrix 129
12) . . . *ἔχθραν ἄσπονδόν σοι καταστήσω τὴν γυναῖκα* . . .
13) Die Sperrungen sind von mir.
14) So auch Mangenot: Diction. de Théol. Cath. VI 1, 1208
15) Z. B. Baur a. a. O. 166 f.; Reinke a. a. O. 213 u. 456 f.; Diestel, Geschichte des AT in der christl. Kirche 103; Hummelauer a. a. O. 162; Bachelet: Diction. de Théol. Cath. VII 1, 582. Bachelet und der oben A. 14

Der Ansicht, Chrysostomus deute das Weib auf Maria, spreche von unversöhnlicher Feindschaft zwischen Maria und dem Teufel, ist dann wohl auch die sonstige Mariologie des hl. Kirchenlehrers abhold (wenn man überhaupt von einer solchen bei ihm reden kann [16])), der über Maria Äußerungen getan hat, die Bardenhewer [17]) mit Recht sehr merkwürdig und sonderbar nennt. So gilt beispielsweise auch dem Übersetzer der Genesishomilien des Goldmundes als ein Kriterium der Unechtheit einer Homilie (Über den glückseligen Abraham) die darin vorkommende Bezeichnung Marias als der „allerheiligsten" Jungfrau, da Chrysostomus „nirgends derartige ehrenvolle Ausdrücke für die allerseligste Jungfrau gebraucht, sondern sie stets nur ‚die Jungfrau' nennt" [18]).

Bei alledem kennt Chrysostomus die Gegenüberstellung von Eva und Maria. Der Schluß legt sich nahe, daß aus dieser Antithese also doch wohl nicht so weitgehende Folgerungen für die Mariologie gezogen wurden, wie es heute gang und gäbe ist. Aber hier kommt es uns auf etwas anderes an. Auf die Feststellung, daß — entgegen der oft hörbaren Behauptung eines engen Zusammenhangs der Parallele Eva-Maria mit dem mariologischen Verständnis des Protevangeliums — dieser Zusammenhang im Bewußtsein und Gebrauch der Väter nicht immer und meist nicht da war.

Einen neuen Beweis dafür liefert SEVERIAN, BISCHOF VON GABALA († nach 408). Von ihm, dem Zeitgenossen und heftigen Gegner des hl. Chrysostomus, besitzen wir „Orationes sex in mundi creationem", welche die drei ersten Kapitel der Genesis behandeln. „Severian ist kein selbständiger Kopf; in ihm tritt uns vielmehr ein interessanter Vertreter jenes homiletisch-exegetischen Mittelschlages entgegen, der vom Erbe der Meister zehrte und dieses in zähester Rechtgläubigkeit mit mehr oder weniger Talent gottesdienstlich den Gläubigen nahebrachte". Mit diesen Worten charakterisiert Zellinger [19]) den Bischof von Gabala und seine theologisch-wissen-

---

erwähnte Mangenot im selben Dictionnaire, in dem Dublanchu die gegenteilige Meinung verficht. — Sehr lehrreich übrigens ist der Vergleich der Terrienschen oben mitgeteilten Übersetzung mit der Bachelets, welch letztere lautet: Je ne contenterai pas de te voir ramper sur la terre, je ferai encore de la femme ton ennemie, ennemie irréconciable. — Auch den Übersetzer von „Des hl. Joh. Chrysostomus Homilien über die Genesis" (I Paderborn 1913) Prinz Max, Herzog zu Sachsen, kann ich hier nennen, der, wie aus seiner Übersetzung der fraglichen Stelle (240 f.) hervorgeht, nichts Messianisch-Marianisches darin entdeckt hat.

[16]) Das tut z. B. Dieu, La Marialogie de S. Jean Chrysostome: Mémoires et Rapportes . . . 71—83. Dieu bringt es aber fertig, für unser heutiges Empfinden höchst befremdlich klingende Stellen in ganz entgegengesetztem Sinne zu interpretieren!

[17]) III 357 f.

[18]) S. oben A. 15 Schluß: II 223 A. 2

[19]) Die Genesishomilien des B. Severian v. Gab.: Altt. Abh. VII 1, 1

schaftliche Bedeutung. Seine Genesishomilien tradieren denn auch inhaltlich fast ausschließlich antiochenisch-syrisches Gedankengut, wie er es in seiner Schule vorgefunden hat [20]). Dieses allgemeine Urteil wird durch seine Auslegung der Genesisstelle 3, 15 [21]) durchaus bestätigt. Für den Abschnitt Gen. 3, 9—24 haben ganz offensichtlich Ephräm und Chrysostomus als Vorlage gedient [22]). Ähnlich wie diese faßt er den Schlangenfluch zunächst völlig naturalistisch. Von einem darin enthaltenen Protevangelium weiß er nichts [23]). Angesichts dessen muß es unerklärlich bleiben, wie Th. L i v i u s [24]) unter Angabe dieser Stelle Severian zu den Vätern zählen kann, die das Weib in Gen. 3, 15 auf Maria deuten. Der Text selbst bietet auch nicht den geringsten Anhalt für ein solches Verständnis oder vielmehr Mißverständnis. Wohl kannte auch Severian die Parallele Eva-Maria. Nicht jedoch durch Gen. 3, 15 dazu angeregt, sondern im Anschluß an das Strafurteil über das Weib führt er sie aus.

Noch eines dritten Antiocheners Auffassung und Anwendung von Gen. 3, 15 ist uns bekannt: des konstantinopolitanischen Patriarchen und späteren Irrlehrers NESTORIUS († frühestens 451). In der 1. seiner 4 sogenannten antipelagianischen Predigten, die uns in der lateinischen Übersetzung des Marius Mercator erhalten sind, führt Nestorius aus: „So hat Christus durch seine Geburt das irdische Leben in eine himmlische Lebensweise zu verwandeln sich gewürdigt. Gar schwere Urteilssprüche lasteten ja auf der Natur . . . Betrachte all dieser traurigen Strafsentenzen Aufhebung, die Christus gebracht hat. Der Urteilsspruch: ‚Ich will mehren deine Traurigkeit und deine Seufzer' wird gelöst in der Stelle, wo es heißt: ‚Sei gegrüßt (*χαῖρε* korrespondiert noch besser der ‚Traurigkeit' = *λύπη*) du Gnadenvolle'. Das Wort ‚In Schmerzen sollst du Kinder gebären' hebt er auf durch das andere: ‚Gebenedeit ist die Frucht deines Leibes' . . . Statt ‚Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen' sagt er: ‚Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch, das ich hingeben will für das Leben der Welt'. solvit quod adversum nos serpenti dictum est: ‚tu observabis ejus calcaneum', per hoc quod dictum est: ‚dedi vobis potestatem calcare super serpentes et scorpios' . . ." [25]). Mit aller Eindeutigkeit ergibt sich schon aus der Gegenüberstellung

---

20) Ebd. 56

21) De mundi creatione Oratio 6, 8 — MG 56 (1862) 459 f.

22) Zellinger a. a. O. 114.

23) Zellinger a. a. O. 115; s. dort auch (115—118) die nähere Inhaltsangabe und die teilweise gegebene Übersetzung des Severianischen Textes. — Vgl. auch Reinke a. a. O. 216 u. 456

24) A. a. O. 102

25) Friedr. Loofs, Nestoriana (Halle 1905) 326 f. und Ed. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum tom. I (Conc. univers. Ephesinum) vol. 5 (1924—1926) 6

des Genesisverses 3, 15 b und der Lukasstelle 10, 19 die Auffassung des Nestorius von den Worten Gottes zur Schlange. Außerdem sagt er ja noch ausdrücklich: ‚quod adversum nos serpenti dictum est'. Während ihn also (ganz wie Severian) die Worte des göttlichen Strafurteils über Eva an die neutestamentlichen Segensworte, die zu Maria gesprochen wurden, erinnern, versteht er Gen. 3, 15 — ob wörtlich-naturalistisch oder übertragen-moralisch, das bleibt sich hier gleich — allgemein von allen Menschen.

Fremd ist Gen. 3, 15 in christo-mariologischer Bedeutung auch dem Vorkämpfer der Gottesmutterschaft wider Nestorius: CYRILL VON ALEXANDRIEN († 444). In seinen beiden großen Werken zum Pentateuch „Über die Verehrung und Anbetung Gottes im Geiste" und „den Anmutigen Erklärungen", wo neben erbaulicher Allegorese gerade auch kühne Typologie, die ausgesprochene Absicht, überall Beziehungen auf Christus zu entdecken, vorherrscht, ist Gen. 3, 15 ganz übergangen. Hier ist sicher das argumentum ex silentio angebracht und beweiskräftig. Cyrill, der hervorragende Kenner der Hl. Schrift und fruchtbare Exeget, der seine mariologischen Behauptungen mit zahlreichen Belegstellen aus beiden Testamenten stützt [26]), hätte sich Gen. 3, 15 — so ihm der Vers als messianisch-marianische Weissagung gegolten hätte — sicherlich nicht entgehen lassen. Die gelegentliche Verwendung von Gen. 3, 15 b bei seiner Erklärung des Jakobssegens über Dan [27]) bestätigt nur diesen Schluß. Cyrill bezieht die Segensworte typisch auf die Apostel. Sie sind ja zu Richtern und Herrschern bestellt, wie es hier von Dan gesagt wird: ‚Dan wird richten sein Volk wie einer der Stämme Israels'. Daß aber die Apostel, fährt Cyrill fort, in ihrem Apostel- und Vorsteheramt nicht frei von Gefahren und Drangsal bleiben werden, ist in den weiteren Worten des Segens andeutend gezeigt: "‚Dan werde', d. h. Dan [28]) wird (zuteil) werden ein Volk von Verfolgern wie ‚eine Schlange am Wege, lauernd an der Straße, beißend die Ferse des Pferdes', d. h. furchtbare und unentrinnbare Bisse zufügend [29]). Denn die Natternbisse sind ziemlich schwer zu meiden, wenn sie auch unmittelbar (nur) die Ferse treffen. ‚Er wird', heißt es ja ‚auf deinen Kopf lauern und du wirst lauern auf seine Ferse'. So haben manche den Aposteln Nachstellungen, ja sogar den leiblichen Tod bereitet . . ." Cyrill ist mit den andern in diesem

---

[26]) Eberle, Die Mariologie des hl. Cyrillus v. Alex. 109

[27]) Glaphyrorum in Gen. l. VII — MG 69 (1864) 361 u. 364 CD

[28]) Es wird nämlich nicht: ἔσται τὸ Δάν, sondern, τῷ Δὰν heißen müssen; vgl. col. 365 A

[29]) Ich lese δήγματα statt δόγματα.

Abschnitt behandelten Männern das nichtmessianische Verständnis unserer Genesisstelle gemeinsam.

B. Epiphanius von Salamis und Isidor von Pelusium.

EPIPHANIUS († 403), der Patriarch der Orthodoxie, wird von Joh. Niessen einmal „der Mariologe des Orients im 4. Jahrhundert" genannt [30]). Buchstäblich genommen ist diese Behauptung wohl etwas zu weitgehend, da die ostsyrische Kirche des 4. Jahrhunderts ihren Ephräm besitzt, und bedarf daher der Einschränkung auf die griechisch redende Kirche. Den Namen eines Mariologen aber verdient Epiphanius mit vollem Recht. Oft und gern spricht er vor allem vom Empfängniswunder und der jungfräulichen Mutterschaft Mariens, die bei ihm fast stets die Bezeichnung erhält: *ἡ ἁγία Μαρία, ἡ αεὶ παρθένος* [31]). Für die jungfräuliche Empfängnis führt Epiphanius nun auch Gen. 3, 15 als biblische Beweisstelle an. Eingehend und ausdrücklich läßt er sich über den christo-mariologischen Charakter dieses Schriftverses im angegebenen Sinne aus. Bei seiner Behandlung der Parallele Eva-Maria kommt er zu einer letzten Gegenüberstellung: „Weil Eva noch als Jungfrau dort (im Paradiese) in die Sünde des Ungehorsams fiel, kam wiederum durch eine Jungfrau der Gehorsam gegen die Gnade, als die frohe Botschaft von der Herabkunft des menschgewordenen Gottessohnes vom Himmel . . . verkündet wurde. Denn dort spricht Gott zur Schlange: ‚Feindschaft will ich setzen zwischen dir und ihr, zwischen deinem Samen und ihrem Samen'. Nirgends aber findet sich Same des Weibes, außer es wird dunkel (rätselhaft, gleichnisweise: *κατὰ τὸ αἴνιγμα*) auf Eva bezogen die Feindschaft der Schlange und des in der Schlange wohnenden Teufels und Neides gegen ihre Nachkommen (*πρὸς τὰ ὑπ' αὐτῆς γεννώμενα*). Freilich, in vollkommenstem Maße kann sich das alles in ihr nicht erfüllen. Es wird aber in Wahrheit seine Erfüllung finden in dem heiligen, dem auserlesenen, dem einzigen Samen, der aus Maria allein, nicht aus Verbindung mit einem Manne stammt. Dieser kam, um aufzuheben die Macht des Drachen, der sich krümmenden, flüchtenden Schlange . . . Deswegen wurde aus dem Weibe geboren der Eingeborene, zur Vernichtung der Schlange, d. h. der Afterlehre, der Verderbnis, des Truges, des Irrtums und der Gesetzlosigkeit. Dieser ist es wahrhaft, der den Mutterschoß öffnete. Denn alle Erstgeborenen . . . konnten das nicht, sondern einzig der Eingeborene, der den Schoß der

---

30) Niessen, Die Mariologie des hl. Hieronymus 127 A. 2
31) Belege dafür ebd. 127 f.

Jungfrau öffnete. Denn in ihm allein ist es vollendet worden und in keinem anderen“ [32]).

Hier scheint nun wirklich einmal die Antithese Eva-Maria mit Gen. 3, 15 in Verbindung gebracht zu sein. Aber dieser erste Eindruck erweist sich beim näheren Zusehen als unzutreffend. Der Übergang von jener Gegenüberstellung zum Genesiszitat stellt sich formell als Begründung dar Aber es läßt sich gar nicht recht erkennen, was denn eigentlich durch das Folgende begründet werden soll. Die Kausalpartikel *γάρ* wird oft in sehr abgeschwächtem Sinne gebraucht. Und Epiphanius zeichnet sich nicht gerade durch Prägnanz und strenge Folgerichtigkeit aus, ist weitschweifig in seinen Ausführungen, liebt Abschweifungen vom Thema. So kann auch an unserer Stelle der Zusammenhang bloß sehr lose sein. Der dem Genesisvers folgende und von ihm abhängige Teil, der vornehmlich von der jungfräulichen Geburt Christi handelt, wird durch den letzten Vergleichspunkt angeregt sein: Evas, der Jungfrau, Ungehorsam — der Jungfrau Maria Gehorsam bei der Verkündigungsszene. Diese Gedanken bringen ihn auf den Gegenstand: Jungfrauengeburt. Dafür hat er gleich die Genesisweissagung bereit. Die Parallele Eva-Maria wird nicht weiter verfolgt, ein neuer Gedankengang hat Platz gegriffen. Epiphanius beweist nun, daß das Genesiswort sich nicht auf Eva beziehen könne, höchstens nur unvollkommen. Denn „nirgends findet man Samen des Weibes“. Mit diesem Ausdruck ‚*σπέρμα αὐτῆς*‘ begründet er die Messianität der Stelle, auf diesem Begriffe baut er seinen Beweis, daß das Gesagte vollkommen und ganz (nicht: in Maria, wie man erwarten möchte, nachdem die Beziehung auf Eva als ungenügend zurückgewiesen war, sondern) in dem heiligen, auserlesenen, ganz einzig dastehenden Sproß Marias seine Erfüllung findet, der ja von ihr allein, ohne Zutun eines Mannes, geboren ward. Nach dem Hinweis auf die Mission und Aufgabe dieses Weibessamens, die Macht der teuflischen Schlange zu brechen, kommt er nochmal auf die übernatürliche Geburt Christi zurück unter Heranziehung von Ex. 13, 2 und schließt kurz und bestimmt: *ἐν τούτῳ γὰρ μόνῳ τετελείωται καὶ ἐν ἄλλῳ οὐδενί.*

Ohne die Deutung von Gen. 3, 15 auf Eva und ihre Nachkommen ganz abzulehnen — er läßt sie wenigstens im uneigentlichen und unvollkommenen Sinne gelten —, erblickt Epiphanius in Gen. 3, 15 eine direkt messianische Weissagung, die Verheißung des messianischen Schlangenbesiegers und seiner einzigartigen Geburt aus der Jungfrau. Der mariologische Inhalt der Genesisstelle liegt für ihn ebenfalls in seiner Deutung des „semen mulieris“ beschlossen, darin daß er in den Worten des

---

[32]) Adv. Haereses l. III haeres. 78, 18 u. 19 — Ed. G. Dindorfius vol. III pars 1 (1861) 519 f.

Protevangeliums die wunderbare Jungfräulichkeit Mariens bei der Empfängnis mitausgesprochen und angekündigt sieht [33]). Offenbar lehnt er sich mit dieser Erklärung an Irenäus an, dessen antignostisches Werk er als eine der Hauptquellen für sein Panarion benutzte [34]).

ISIDOR VON PELUSIUM († etwa 405), dem wir uns jetzt zuwenden, hat ohne Zweifel die Schriften des hl. Epiphanius, vielleicht auch die des hl. Irenäus gelesen, so daß die christomariologische Deutung von Gen. 3, 15, die auch er vertritt, auf die gleiche Quelle zurückzuführen sein wird. Der klassisch wie theologisch gebildete und hochangesehene Abt, der in ungezählten wissenschaftlichen, hauptsächlich aber exegetischen und dogmatischen Fragen sein Urteil abgegeben [35]), hat sich auch ex professo zu Gen. 3, 15 geäußert. Die Erklärung dieses Verses bildet den Inhalt des 426. Briefes im ersten Buche der 5 Bücher umfassenden Sammlung. Wegen seiner Kürze und Klarheit soll er hier ganz im Urtext folgen: *„Τὸ σπέρμα τῆς γυναικός, ὃ ἐχθραίνειν τῷ ὄφει προστάττει Θεός, ὁ Κύριος ἡμῶν ἐστιν Ἰησοῦς. Αὐτὸς γὰρ σπέρμα γυναικὸς μόνος γέγονεν ἐκ αὐτῆς μηδὲ σποράς ἀνδρὸς μεσιτευσάσης καὶ τῆς ἁγνείας μὴ μειωθείσης* [36]).

Isidor sieht die Beziehung der Schriftstelle auf Christus allein gerade durch den Ausdruck „Weibessame" gefordert, der auf eine jungfräuliche Mutter hinweist, auf eine Mutter, die keinen Mann kennt. Nach ihrer mariologischen Seite hin geht also seine Deutung auf die unverletzte Jungfräulichkeit der Mutter Jesu [37]). Die zu Beginn des Verses angekündigte Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe berührt er gar nicht. Die messianische Auslegung von Gen. 3, 15 fällt übrigens bei Isidor um so mehr ins Gewicht, als er sonst „vor willkürlicher Auslegung warnt, von der Allegorese abrät und insbesondere den Mißbrauch verurteilt, das ganze AT auf Christus zu beziehen, was Heiden und Häretikern Anlaß gebe, auch gegen die wirklich messianischen Stellen Verdacht zu schöpfen" [38]).

C. Ephräm, der Syrer.

Der große Schrifterklärer und Sänger der syrischen Kirche nimmt in der Geschichte der Marienverehrung und -Dichtung

---

33) So verstehen Epiphanius auch Schwane, Dogmengeschichte I 233 A. 1; Müller, der a. a. O. 40 schreibt: Epiphanius hic istud „Semen mulieris" ita interpretatur, ut debeat procedere ex sola muliere sine viro . . .

34) S. Bardenhewer III 298

35) Bardenhewer IV 100

36) MG 78 (1864) 417

37) So übrigens auch noch ein neuerer Dogmatiker gerade mit Berufung auf Isidor: Billot a. a. O. 337: Formula semen mulieris ingerit ex sese ideam maternitatis quae non sit secundum leges ordinaria, sed omnino sublimior ac prorsus virginalis, sicut egregie declaravit Isidorus Pelusiota . . .

38) Bardenhewer IV 105

eine ganz einzigartige Stellung ein [39]). Man kann ihn als den ersten Minnesänger der hl. Jungfrau [40]) bezeichnen, ihn füglich den hl. Bernhard des christlichen Altertums heißen. Seine Verwertung des Genesisverses wird daher unsere besondere Beachtung finden müssen.

Dogmengeschichtlichen Untersuchungen bei Ephräm pflegt fast regelmäßig ein Überblick über das ephrämische Schrifttum und dessen Überlieferung vorausgeschickt zu werden [41]). Wir sehen hier davon ab und wollen von Fall zu Fall über die Echtheit der angezogenen Schrift das Nötige bemerken.

Im syrisch erhaltenen Genesiskommentar [42]), dessen Echtheit außer Zweifel steht, fehlt jede Spur einer messianischen Deutung. Eirainer [43]) dürfte allein dastehen mit seiner Ansicht, Ephräm beziehe gerade an dieser Stelle Gen. 3, 15 auf Christus. Es scheint hier überhaupt bloß von der natürlichen Abneigung und Scheu der Menschen vor den Schlangen die Rede zu sein [44]). — Auch in den Fragmenten zur Genesis [45]), die in der römischen Ausgabe dem Genesiskommentar folgen und im großen und ganzen auch als echt anzusprechen sind, wird des Messias keine Erwähnung getan. Zunächst erklärt Ephräm die Worte wieder in ihrem buchstäblichen Sinne und bezieht sie auf das Schlangentier und die Menschen. In einem höheren Sinne läßt er jedoch das alles von der geistigen, mit Vernunft begabten Schlange, dem Teufel gelten, der auf unsere Ferse, d. h. unsere Worte und Werke späht . . ., wogegen wir auf das Schlangenhaupt achten müssen, nämlich auf den Anfang der Versuchungen. Diese doppelte Erklärungsweise wendet Ephräm fast durchweg an [46]). So sind ihm auch nur ganz wenige Weissagungen direkt und ausschließlich messianisch. Die meisten erklärt er typisch-messianisch, versteht die Worte zunächst in ihrer eigentlichen und geschichtlichen Bedeutung und dann außer dem Wortsinn noch in einer höheren geistigen Weise von Christus. Unter den Beispielen für diese Eigenart der Exegese Ephräms führt Lengerke [47]) auch Gen. 3, 15 mit Hinweis auf die zwei erwähnten Stellen an. Nur ist zu beachten, daß Ephräm in unserem Falle den höheren und geistigen Sinn von Gen. 3, 15 nicht messianisch deutet, sondern vom sittlichen

---

[39]) Vgl. darüber Lucius-Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes 494
[40]) Ebenda
[41]) So von Eirainer, Der hl. Ephräm d. S.; Lebon, Doctrine Mariale . .: Mémoires et Rapports . . 54 f.; Bover, S. Ephraem testimonia de . .: Ephem. Theol. Lov. (1927) 161
[42]) S. P. N. Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace et Latine, in 6 tomos distributa — t. I. Syriace et Latine (Romae 1737) 36
[43]) A. a. O. 50
[44]) So auch Mangenot: Diction. de Théol. Cath. VI 1, 1208
[45]) t. I Syr. et Lat. 135 f.
[46]) C. Lengerke, Commentatio . . . 24
[47]) Ebd. 68

Kampfe der Menschen gegen den Teufel versteht. Auch nach dem höheren Sinn erklärt somit Ephräm den Weibessamen hier nicht individuell von Christus, sondern kollektiv von der Nachkommenschaft Evas [48]).

Nur griechisch liegt uns vor — kann daher keinen unbedingten Anspruch auf Echtheit erheben — das Buch „In illud: Attende tibi". Auch danach sind die Schlangentreter die *ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ* [49]).

Die bisher genannten Schriften sind in Prosa geschrieben. Die Mehrzahl seiner Werke aber hat Ephräm in gebundener Rede verfaßt. Und hier begegnen wir jetzt auffallender-, vielleicht gerade bezeichnenderweise Gen. 3, 15 in christologischer Anwendung.

Ein Hymnus auf die Geburt des Herrn, der sicher zu den echten Hymnen zählt [50]), singt: „Ihre Augen erhebe Eva aus der Unterwelt und freue sich an diesem Tage, an dem der Sohn ihrer Tochter, wie er das Leben begründete, hinabstieg, um lebendig zu machen die Mutter seiner Mutter. Das gepriesene Kind zertrat den Kopf der Schlange, die sie (= Eva) verwundet hatte" [51]). Hier ist klar und eindeutig Gen. 3, 15 auf Christus bezogen und angewandt. Wer das „Weib" des Protevangeliums ist, erhellt nicht ebenso klar aus diesen Worten. Aber man denkt doch wohl eher an Eva, die Ahnfrau Christi, gerade wegen der Erwähnung, ja Betonung des verwandtschaftlichen Zusammenhanges. Der Urenkel besiegt den Feind und Besieger seiner Stammutter [52]). Wir hätten dann hier den Fall, daß eine Erklärung messianisch ist, ohne marianisch zu sein.

Jedoch wird an anderen Stellen, wo Christus als Schlangentreter gepriesen wird, wieder das unmittelbare Ursprungsverhältnis ausgesprochen, indem er als Sohn Mariens bezeichnet wird. Dann liegt es wohl näher, Maria unter dem Weibe, von dem Gen. 3, 15 spricht, zu verstehen. In den Carmina Nisibena [53]) legt Ephräm dem Tode die Worte in den Mund: „ . . . noch ist der Geist des Teufels erhoben, obwohl ihn gar sehr niedergetreten hat der Sohn Marias; denn auch getreten

---

[48]) Ebenso Reinke a. a. O. 421 u. 456; Bachelet: Diction. de Théol. Cath. VII 1, 851

[49]) t. I Graec.-Lat. (1732) 253, wenn hier überhaupt an Gen. 3, 15 gedacht ist.

[50]) De Nativitate Domini Sermo 8, t. II Syr.-Lat. (1740) 424. Vgl. Bardenhewer IV 371

[51]) Die lateinische Übersetzung des syrischen Textes in der röm. Ausgabe läßt sehr zu wünschen übrig, so daß für eine dogmengeschichtliche Ausbeutung einzig der Originaltext zu gebrauchen ist. Vgl. Eirainer a. a. O. 18. Die obige Übertragung aus dem Syrischen hat in überaus freundlicher Weise Herr Professor Dr. Schmidtke für mich angefertigt.

[52]) Vgl. unten 48 eine inhaltlich ähnliche Stelle des hl. Ambrosius.

[53]) XXXVIII 5 — S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena primus edidit, vertit, explicavit Gust. Bickel (Lipsiae 1866) 152

noch bäumt die Schlange sich auf". Noch deutlicher sprechen von Christus als dem verheißenen Schlangentreter einige Hymnen, die aber nur in verhältnismäßig jungen Handschriften erhalten sind [54]) und darum kein absolutes Vertrauen verdienen. Etwa das 5. Lied des 3. Hymnenzyklus „De annuntiatione Deiparae". Dessen 17. Strophe lautet: „Der Hl. Geist ist mit dir; er wird deinen Schoß heiligen, und die Kraft des Höchsten wird über dich kommen und dich überschatten, und aus dir wird hervorgehen das Kind, das den Kopf der Schlange zertreten wird" [55]). Ähnlich Hymnus I 6; XVIII 3; XIX 21 de beata Maria [56]).

Anders als in seinen Prosa-Kommentaren hat Ephräm in seinen Gesängen den Weibessamen individuell genommen. Und immer war es in den bisher angeführten Stellen Christus, der als der Schlangentreter hingestellt und besungen wird. Nun folgen aber drei Texte, die zu der Annahme zu berechtigen scheinen, Ephräm habe — wie nicht viel später so zahlreiche Väter des Abendlandes — gelesen: s i e , das Weib, wird dir den Kopf zertreten. In der Oratio ad Ss. Dei Matrem [57]) heißt es: „Sei gegrüßt, du Reine, die du des argen Drachen Haupt zermalmt und ihn gefesselt in den Abgrund geschleudert hast!" Hymnus I und II de Nativitate Christi in carne enthalten die zwei anderen Stellen [58]): „Eva trat die Schlange mit Füßen, weil diese die Galle der Sünde in ihr Ohr geträufelt hatte" (Str. 16); „der Herr verkündete, Satan sei aus dem Himmel gestürzt worden. Der Verruchte hatte sich erhoben, ward aber von seiner Höhe hinuntergestürzt. Marias Fuß trat auf jenen, der Eva in die Ferse gestochen hatte. Gebenedeit sei, der durch seine Geburt ihn zu Boden schmetterte!" (Str. 31). T h. L i v i u s [59]), der die zwei letzten Stellen anführt, bemerkt denn auch sonder Bedenken dazu, sie seien ein Zeugnis für die Lesart der Vulgata (‚ipsa') und für die Unbefleckte Empfängnis Mariä. Neuestens hat B o v e r in seinem Aufsatz „S. Ephraem, Doctoris Syri, testimonia de Universali B. Mariae V. Mediatione" die erste Stelle verwertet und daraus gefolgert: „igitur illa Geneseos verba: ‚conteret caput tuum' Mariae applicabat Ephraem" [60]).

Aber diese Schlüsse sind übereilt und zuweitgehend. Alle drei Stücke sind nicht einwandfrei als von Ephräm herrührend bezeugt [61]). Gegen die Autorschaft Ephräms spricht gleich-

---

[54]) S. Bardenhewer IV 372

[55]) S. Ephraem Syri Hymni et Sermones, quos . . . edidit, Latinitate donavit Thomas Jos. Lamy (Mechliniae 1882—1902) III 983

[56]) Lamy II (1886) 521, 605, 625

[57]) t. III Graec.-Lat. (Romae 1746) 547

[58]) Lamy II 437 u. 455/457

[59]) Die allers. Jungfrau . . . II 306 A.

[60]) Ephem. Theol. Lov. (1927) 172

[61]) Hinsichtlich der Oratio . . . s. Lucius-Anrich a. a. O. 577 ff., hinsichtlich der 2 Hymnen De Nativitate: Bardenhewer IV 371

zeitig als inneres Kriterium auch noch ihr Inhalt selbst, da ja sonst Ephräm die Genesisworte bald auf den Weibessamen, bald auf das Weib allein beziehen würde. Es ist wohl viel wahrscheinlicher, daß die in Frage stehenden Schriften aus späterer Zeit stammen, aus einer Zeit, in der die weibliche Lesart in Gen. 3, 15 b bereits vom Westen eingedrungen sein konnte. — Würde jedoch die Echtheit eines dieser Texte durch äußere Bezeugung erhärtet werden, ein etwaiger Rückschluß auf das Vorhandensein der weiblichen Lesart schon zur Zeit Ephräms im Orient wäre durchaus unzulässig. Der Wortlaut des Genesisverses bei Ephräm steht unzweifelhaft fest, so wie die Kommentare ihn uns bieten; und die beziehen das Fürwort eindeutig auf den Weibessamen, weisen diesem das Zertreten des Schlangenkopfes zu, wie wir gesehen. Die Anwendung auf Maria wäre dann wieder nur ein Beispiel für die ganz freie Verwertung von Schriftstellen bei den Vätern [62]). Wollte man gleichwohl eine Erklärung und Begründung dafür, so bliebe wohl nur die Annahme übrig: Ephräm hat Maria *κατ' ἐξοχήν* unter dem Weibessamen mitverstanden, ähnlich wie Christus. Aus dem Kollektivum (vgl. die Kommentare) hob und stellte er in seinen Gesängen nach Bedürfnis und Gelegenheit einmal Christus, dann wieder Maria besonders heraus [63]). Das Weib in Gen. 3, 15 a wäre ihm aber dann natürlich immer noch Eva. Tatsächlich finden wir Eva zuweilen auch als Ahnfrau Marias bezeichnet. Den Ausdruck „Mutter seiner Mutter" kennen wir schon für Eva [64]). Hymnus XIX de beata Maria Str. 19 u. 20 [65]) legt er Maria die Worte in den Mund — der Angeredete ist ihr Sohn —: „es lausche jetzt und komme zu mir Eva, u n s e r e alte Mutter . . . sie vernehme die Stimme vollkommenen Friedens, da i h r e T o c h t e r ihre Schuld getilgt hat".

Das Ergebnis unserer Untersuchung läßt sich in wenigen Worten dahin zusammenfassen: In den Prosakommentaren, darin der antiochenisch orientierte, mehr nüchterne Exeget zu Worte kommt, wird Gen. 3, 15 auf das ganze Menschengeschlecht bezogen; die Werke, in denen der Sänger und Dichter seine Stimme erhebt, kennen die christologische, vielleicht auch

---

62) Eirainer a. a. O. 50 scheint die doppelte Anwendung von Gen. 3, 15 auf Christus sowohl wie Maria für ephrämisch zu halten, ohne doch wohl anzunehmen, Ephräm habe auch schon das weibliche Pronomen in Gen. 3, 15 b gekannt.

63) Vgl. etwa auch Reinke a. a. O. 441. — Noch weiter geht F. Herd, Erklärung der messian. Weissagungen I 1 (1837) 48, steht jedoch mit seiner Ansicht ganz allein da: „Maria ist es, die nach dem kirchlichen Text als jener besondere S a m e verstanden wird, welcher der Schlange Gewalt bändigt." Bei Flunk, Das Protoev. . . .: Z für kath. Theol. 28 (1904) 655.

64) S. oben 41*

65) Lamy II 625

mariologische Anwendung. So gern übrigens Ephräm von Maria als der zweiten, neuen Eva spricht, nie erscheint dabei der Zusammenhang mit Gen. 3, 15 [66]).

D. Prokopius von Gaza.

PROKOPIUS († 528 oder 538), der bedeutendste Vertreter der christlichen Sophistenschule von Gaza, hat uns in seinen Katenenkommentaren viel älteres patristisches Gedankengut aufbewahrt. Sein großer Kommentar zum Oktateuch, selbst wieder nur ein Auszug aus einer früheren Katene, die ihm zu umfangreich geraten war, sollte nach der Absicht des Verfassers keine eigentliche Katene mehr werden, sondern ein zusammenhängender Kommentar. Daher läßt er die Autorennamen weg und kommentiert fortlaufend. Aber der Katenencharakter des Werkes ist natürlich geblieben und ohne große Mühe zu erkennen. Die einzelnen von verschiedenen Exegeten stammenden Abschnitte lassen sich jetzt noch unschwer feststellen. Eisenhofer hat in seiner literarhistorischen Studie „Prokop von Gaza" die einzelnen Exzerpte von einander abzugrenzen und sie ihrem ursprünglichen Verfasser zuzuweisen versucht. Gerade aber für die im folgenden namhaft gemachten Stücke hat er Quellen nicht ermitteln können [67]). Die mehr oder weniger große Erfolglosigkeit seiner Untersuchungen zu Prokops Genesiskommentar will Eisenhofer mit dem Hinweis verständlich machen, daß die uns überkommenen Werke nur einen Teil der Literatur über die älteste Urkunde der Menschheit darstellten [68]). Die hier erwähnten Stellen müssen also unter Prokops Namen gehen, wiewohl es sicher sein dürfte, daß sie nicht von ihm, sondern von Älteren herrühren. Sie stehen neben Textstücken aus Basilius und Severian über Gen. 3, 15, die wir bereits kennengelernt haben und darum nicht zu wiederholen brauchen.

Die erste dieser nicht verifizierbaren Stellen [69]) versteht den Anfang des Genesisverses „Feindschaft will ich setzen" von dem unversöhnlichen Kampf zwischen Schlangengezücht und Menschen. Der aber weist auf unsere ständige Feindschaft mit dem Teufel hin.

Zu den weiteren Worten „und zwischen deinem Samen und ihrem Samen" lesen wir bei Prokopius: „Dann macht er auch den Samen dem Samen feind. Schlangensamen nennt er die nach der Schlange Gebildeten und Gestalteten; nämlich die die Wahrheit entstellenden Gedanken und Lehren, Samen des

---

[66]) Vgl. etwa Lebon a. a. O. 59 f.
[67]) Eisenhofer, Prokop v. Gaza 21
[68]) Ebd. 17
[69]) MG 87 I (1860) 205

Weibes aber die von diesem abstammenden Tugendhaften (*τοὺς ἀπ᾽αὐτῆς ἐναρέτους*); *τῆς γὰρ Ἐκκλησίας τύπον ἐπέχει . . .*[70]). Nicht wird die Schlange mit dem Samen des Weibes, sondern mit dem Weibe verfeindet; ebenso der Schlangensamen nicht mit dem Weibe, sondern mit dem Weibessamen. Denn das sehr Schlechte soll mit dem überragend Guten, das in geringerem Grade Schlechte mit dem weniger Guten kämpfen. Gott gibt ja den Ausgang, daß wir aushalten können, und läßt nicht zu, daß die Versuchung übergroß werde. Gott zeigt in seiner Güte auch die Nachstellungen des Widersachers an, des Teufels, der die Fortschritte zur Tugend — das bedeutet die Ferse — belauert; während der Mensch acht haben soll auf das Haupt der Schlechtigkeit, nämlich die Gottlosigkeit. Durch die Vernichtung des Hauptes ist alles vernichtet" [71]).

Bedeutsam ist dann die nachstehende Erklärung von Gen. 3, 15 b [72]): „Von dem einen Geschlecht geht die Rede über auf das andere Geschlecht [73]). Während nämlich im vorhergehenden alles mit Bezug auf das Weib gesagt wurde, heißt es jetzt: ‚Dieser wird dein Haupt beobachten'. Es mußte nämlich mit Rücksicht auf die Schwächere gesagt werden: ‚Feindschaft will ich setzen', um jede Gelegenheit zur Täuschung auszuschließen. Betreffs des Mannes aber, der ja nach dem Worte Pauli nicht getäuscht wurde, mußte es heißen: ‚Er wird auf deinen Kopf achthaben', da er stärker und somit geeigneter ist, aufzulauern und Krieg zu führen". Im Verlauf der weiteren Auslegung, die sich mit den Begriffen ‚Ferse' und ‚Kopf' beschäftigt, werden noch drei Schriftstellen zur Beleuchtung und Erläuterung herangezogen: Ps. 55, 5; Ps. 48, 6 u. Lk 10, 19.

Hier verdient vor allem die Tatsache unterstrichen zu werden, daß der Autor, den Prokopius hier zu Wort kommen läßt, das Pronomen *αὐτός* der zweiten Vershälfte nicht auf den Samen des Weibes, sondern auf den Mann, entweder individuell auf Adam oder generell auf alle Männer bezieht [74]). Wie Philo von

---

[70]) Nach ein paar Worten folgt der schon etwas merkwürdige Satz: „Nicht ist aber in jedem Falle der Same auch ein Kind wegen der Fehlgeburten". Die unmittelbare Fortsetzung oben: „nicht wird die Schlange . . .

[71]) MG 87 I 205

[72]) Ebd. 208

[73]) Vgl. damit die aus Philo mitgeteilte Stelle oben 10 f.

[74]) Ohne sich auf Vorgänger zu berufen, hat jüngst König a. a. O. 86 die gleiche Ansicht geäußert: „Das masculine *αὐτος* ist nur ein Anzeichen davon, daß schon der griechische Übersetzer bei dem schlangenbekämpfenden ‚HU' naturgemäß an den männlichen Teil der Nachkommen des Weibes gedacht hat." — Dieser Meinung entspricht hinsichtlich der Lesart ipsa die ganz vereinzelt dastehende und seltsame Auffassung von A. J. Delattre, La Science Catholique 5 (1891) 517—521: „Das Weib ist Eva, der Weibessame ist die weibliche Nachkommenschaft derselben". Mitgeteilt von Flunk: Z für kath. Theol. 28 (1904) 655.

Alexandrien in seiner allegorischen Art, vielleicht auch noch Origenes und Hippolyt an einer Stelle.

In dem ganzen weitschweifigen und uneinheitlichen Kommentar, den Prokopius zu unserer Genesisstelle gibt, und den er ganz offensichtlich aus mehreren fremden Autoren geschöpft und zu kombinieren versucht hat, findet die messianisch-marianische Deutung gar keine Erwähnung. Feldmann[75]), der sich für den messianischen Charakter des Verses einsetzt, fühlt sich angesichts der prokopianischen Exegese der Stelle genötigt zuzugestehen, Engelkempers nicht direkt messianische Erklärung des Protevangeliums in Biblische Zeitschrift 8 (1910) habe also doch, und zwar schon bei den Vätern ihr Vorbild gehabt.

Prokops literarisches Schaffen zeigt an, daß die Zeit der großen Exegeten vorüber war, daß bereits „die Inventarisierung der Gedankenarbeit einer abgeschlossenen Vergangenheit“[76]) begonnen hat. Mit Prokopius von Gaza dürfen wir daher füglich den Teil unserer Untersuchung, der sich mit der Verwertung des Genesisverses bei den orientalischen Vätern und Schriftstellern beschäftigt hatte, abschließen. Wir wenden uns nunmehr dem Abendlande zu.

4. Gen. 3, 15 in den Schriften der abendländischen Kirchenväter.

A. 4. Jahrhundert: Lucifer von Calaris, Ambrosius, Optatus von Mileve, Hieronymus; die Epistula ad amicum aegrotum De viro perfecto.

Der erste unter den Lateinern des 4. Jahrhunderts, bei dem uns Gen. 3, 15 begegnet, ist wohl LUCIFER VON CALARIS († 370 oder 371). In seinem ersten Buch De S. Athanasio[1]) eröffnet er die lange Reihe von Schriftstellen, die seine These: „Quia absentem nemo debet judicare nec condemnare“ beweisen sollen, mit Zitaten aus dem dritten Genesiskapitel. Gott ruft die sündigen Stammeltern herbei und verhört sie erst, ehe er das Urteil spricht. In ständiger Apostrophierung droht Lucifer dann Constantius die Strafe an, welche die Schlange getroffen; wofür er Gen. 3, 14. 15 anführt. Er bleibt dabei, auch den Kaiser könne diese Strafe ereilen; wie der Verführer, jener abtrünnige Engel, Schlange geworden sei, könne auch Constantius Schlange werden, da beider Tun einander sehr ähnlich sei. Aus diesen Ausführungen geht mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß

---

[75]) Paradies und Sündenfall 535
[76]) Rauschen-Altaner, Patrologie 409
[1]) Ed. Hartel, CSEL XIV (1886) 67

Lucifer Gen. 3, 15 genau wie den vorangehenden Vers wörtlich-realistisch genommen hat.

Mehr Material als bei Lucifer steht uns bei AMBROSIUS zu Gebote. Und doch ist es nicht leicht, aus den Stellen, wo Ambrosius Gen. 3, 15 verwertet oder wenigstens zu berühren scheint, ein klares Bild von der Auffassung des Mailänder Bischofs vom Protevangelium zu gewinnen.

Wir beginnen am besten mit der Stelle, an der Ambrosius ausdrücklich von Gen. 3, 15 spricht, und die keinerlei Schwierigkeit für das Verständnis bietet. Es ist De fuga saeculi 7, 43 [2]). Für seine Behauptung, Gott habe es für besser erachtet, die Bosheit einstweilen zurückzudrängen als gänzlich zu vertilgen, zitiert Ambrosius Gottes Urteil über die Schlange: Gen. 3, 15; die zweite Vershälfte in der Fassung: ‚ipsa tibi servabit caput et tu illius calcaneum'. Und fährt dann fort: „Wo Feindschaft ist, da ist auch Zwietracht und das Streben, einander zu schaden . . . es ist der Schlange belassen, auf die Ferse des Weibes und ihres Samens zu lauern, um zu schaden und ihr Gift einzuspritzen. Wir wollen also nicht im Irdischen wandeln, so wird die Schlange uns nicht schaden können". Und ein Stückchen weiter: „Mit Christus sind wir auferstanden, in ihm lasset uns leben, in ihm auffahren, damit die Schlange unsere Ferse, die sie verwunden will, auf Erden nicht finden könne". Wir sehen, die ganz allgemeine moralisierende Anwendung des Verses, wie wir sie so oft bei den Vätern finden. Das Weib und ihr Same ist Ambrosius hier Eva und deren Nachkommenschaft, die Menschheit insgesamt oder vielmehr die gläubigen Menschen. Eines müssen wir in dem angeführten Text unterstreichen: Ambrosius läßt die Schlange auf die Ferse des Weibes und ihres Samens lauern; das setzt voraus, daß nach ihm auch das Weib und sein Same es auf den Kopf der Schlange abgesehen haben. Es ist das nur die Anwendung seines oben ausgesprochenen Grundsatzes: Ubi inimicitiae sunt, discordia est nocendique studium. Die Feindschaft besteht zwischen Weib und Weibessamen auf der einen und Schlange und Schlangensamen auf der anderen Seite. Also auch die tatsächlichen Feindseligkeiten, von denen der zweite Teil des Verses spricht.

Bei den anderen Stellen, die nun zur Besprechung gelangen, ist die Bezugnahme auf Gen. 3, 15 nicht so offenkundig und unanfechtbar.

Während Ambrosius gewöhnlich als Zeuge für die Lesart ‚ipsa' [3]), aber nicht für die messianische Deutung des Genesis-

---

[2]) Rec. C. Schenkl, CSEL XXXII pars 2 (1897) 197 f.

[3]) Doch wird auch das bestritten. Vgl. D. de Bruyne, Rev. bénéd. 36 (1924) 156, der alle Herausgeber des hl. Ambrosius sich getäuscht haben läßt und ‚ipse' für ursprünglich ambrosianisch verficht. — Gegen ihn polemisiert H. Quentin, La scuola Catholica 52 (1924) 449 und weist energisch die Lesart ‚ipsa' Ambrosius zu. — Nicht ganz von Quentins

verses genannt wird, zählt Bachelet[4]) ihn zu den Vätern, „qui dans le lignage de la femme, vainqueur du démon, ont vu Jésus Christ, né de la Vierge Marie". Mit Berufung auf folgende Stelle in der Erklärung des 37. Psalmes: „Serpens ille paradisi prior feminam ad culpae adulterium provocavit. sed ubi venenum ejus effusum est in hunc mundum, suboles illius feminae circumventionem parentis et fraudem ulta serpentis armis eum exuit et caput illius amputavit"[5]). ‚Suboles illius feminae' kann nur Christus sein, ‚feminae illius' sich nur auf Eva beziehen. Bachelet hat offenbar Maria darunter verstanden. Das ist aber nach dem ganzen Kontext ausgeschlossen. Nur die im Satz vorher erwähnte ‚Femina' kann auch hier gemeint sein: Eva, die der Verführung der Paradiesesschlange zum Opfer gefallen war. Das ist ja gerade der Sinn dieses Abschnittes: ein Abkömmling eben jenes Weibes rächt die Täuschung der Stammutter, bestraft den Betrug der Schlange, beraubt sie ihrer Waffen und haut ihr den Kopf ab. — Inhaltlich könnte das Gesagte trefflich auf Gen. 3, 15 gehen. Sogar eine wörtliche Anspielung scheint da zu sein: ‚caput illius' (= serpentis); das dazugehörende Verb ‚amputavit' weicht allerdings vom Bibeltext schon ab[6]). Außerdem sprechen für den Zusammenhang unserer Stelle mit Gen. 3, 15 zwei weitere Texte, die in ähnlicher Weise mit Gen. 3, 15 in Verbindung zu bringen sein werden. Unsere Stelle mit ihrer christologischen Anwendung des Genesisverses würde also bei Ambrosius nicht allein dastehen. De interpellatione Job et David IV 4, 1[7]) lesen wir: „ . . . etiam cervi similitudinem suscepit Christus quia veniens in terras serpentem illum diabolum sine ulla sui offensione protrivit, cui calcaneum suum obtulit, sed ejus venena non sensit. Unde dictum est ei: Super aspidem et basiliscum ambulabis". Obwohl Ambrosius selbst Ps. 90, 13 zitiert, ist die Einwirkung von Gen. 3, 15 doch unverkennbar. Im folgenden Satz verallgemeinert Ambrosius schon: „Simus ergo et nos cervi, ut super serpentes ambulare possimus" . . . Der andere Text findet sich in seinem Lukaskommentar V 106[8]) und lautet: „bona harundo caro Christi quae serpentis diaboli caput et mundanae cupiditatis inlecebras patibulo crucis adfixit"[9]). —

Argumentation überzeugt ist Stummer, Z. f. altt. Wissenschaft 45 (1927), der seinerseits in einer Anmerkung (Seite 147) einen sehr interessanten und zu beachtenden Hinweis auf Philos Exegese der Stelle und dessen Einfluß auf Ambrosius gibt.

[4]) Dict. de Théol. Cath. VII 1, 853

[5]) Explanatio Psalmorum XII, rec. Petschenig, CSEL LXIV (1919) 142

[6]) Vgl. jedoch oben 21 die Stelle aus Hippolyts „Erklärung in betreff Davids und Goliaths", wo ein gleichbedeutendes Verb erscheint.

[7]) Rec. C. Schenkl, CSEL XXXII pars 2 (1897) 269

[8]) Rec. Schenkl,CSEL XXXII pars 4 (1902) 225

[9]) Für diese Stelle gibt Schenkl, und wohl mit Recht, Gen. 3, 15 an; dagegen ist sein Hinweis auf denselben Vers l. IX 34 ohne Zweifel unrichtig.

Der etwaige Einwand, Ambrosius lese doch ‚ipsa', könne also schwerlich vom Schlangentreter = Christus reden, ist hinfällig. Denn wir haben festgestellt, daß Ambrosius ganz unabhängig vom grammatikalischen Geschlecht des Pronomens, das sich doch nur entweder auf das Weib oder deren Nachkommen beziehen kann, in freier sinngemäßer Weise das feindselige ‚servare' sowohl vom Weibe als vom Weibessamen aussagt.

Liegt in diesen Texten eine bewußte und gewollte Bezugnahme auf Gen. 3, 15 vor — restlos überzeugend läßt sich das nicht dartun —, dann ist jedoch lediglich damit erwiesen, daß Ambrosius gelegentlich Gen. 3, 15 in besonderer Weise auf Christus anwandte, der ja auch zur Nachkommenschaft Evas gehört, wie Ambrosius selbst in der oben mitgeteilten Stelle es ausspricht. Nicht aber geht daraus hervor, daß er Gen. 3, 15 geradezu christologisch verstanden und für eine messianische Weissagung gehalten habe. Gegen diese Annahme läßt sich zunächst die Tatsache geltend machen, daß der Heilige dort, wo er Gen. 3, 15 direkt anführt, den Vers eben nicht christologisch, sondern allgemein-moralisch deutet und anwendet. Ein weiterer Grund gegen des hl. Ambrosius messianische Auffassung des Protevangeliums ist dann der: Bei seiner Behandlung des 39. Psalmes — und es ist bemerkenswert, daß die Erklärungen zu Ps. 35—40 in kleinen Abständen aufeinander gefolgt zu sein scheinen [10]) — führt Ambrosius zu Vers 8 „in capite libri scriptum est de me" aus [11]): Gleich im Anfang des AT sei tatsächlich schon von Christus die Rede; denn wenn es heißt: ‚Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch', so ist damit schon der Hinweis auf das große Sakrament in Christo und in der Kirche gegeben. Ferner ist dort geschrieben vom Opfer Abels, einem Vorbilde von Christi Opfer; vom Opfer Abrahams . . . In diesem Zusammenhang hätte doch Ambrosius einfach Gen. 3, 15 anführen müssen, so er den Vers messianisch verstanden hätte. Er würde ja noch viel besser zum Beweise des Psalmverses dienen als die Typen und Vorbilder, die Ambrosius aufzählt. Wichtig ist, daß der nicht lange nach Ambrosius schreibende Verfasser der Epistula ad amicum aegrotum in der Tat das Psalmwort „in capite libri scriptum est de me" durch Gen. 3, 15 erfüllt sieht [12]), wie wir bald sehen werden.

Es erübrigt noch, der Vollständigkeit halber auf zwei Stellen kurz hinzuweisen, denen möglicherweise auch Gen. 3, 15

---

10) Bardenhewer III 517

11) Ed. Petschenig a. a. O. 218 f.; vgl. Kellner, Der hl. Ambrosius . . . Erklärer des AT 146

12) Ganz anders Augustinus in seiner Enarratio in Ps. 39: Sed in quo capite libri scriptum est de illo? Fortasse in capite libri hujus Psalmorum. Quid enim longe petamus aut alios libros inquiramus? . . .

zugrunde liegt. Explanatio in Ps. 48 n. 8 [13]) wird gesagt: „Alia est iniquitas nostra, alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus et obnoxiam haereditatem successionis humanae suo vulneri (vulnere?) dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus . . .“ Der Herausgeber verweist hier auf Gen. 3, 15. Im Buche De Isaac et anima n. 43 [14]) kehrt eine Stelle wieder, die wir ähnlich bereits in Hippolyts Kommentar zum Hohenlied kennengelernt. Von daher hat sie auch Ambrosius, der Hippolyt viel benutzt hat. Er läßt die (christliche) Seele sprechen: „ . . . gehe zum Vater, aber laß Eva nicht zurück, daß sie nicht wiederum falle . . . Nimm sie, die sich an deine Füße klammert, daß sie mit dir aufsteige. Laß mich nicht allein, damit die Schlange nicht wiederum ihr Gift spritze, ne iterum quaerat femineum mordere vestigium [15]), ut supplantet Adam'. Das Nötige dazu ist bei Hippolyt bemerkt worden.

Wie immer man sich nun auf Grund des beigebrachten Materials entscheiden mag, in keinem Fall ist des großen Bischofs Anwendung des Protevangeliums mariologisch. Die drei besprochenen Stellen, die gegebenenfalls den Vers auf Christus beziehen, tun der Mutter Jesu gar keine Erwähnung. Die Hauptstelle (In Ps. 37) wäre geradezu ein Beispiel für eine christologische Ausdeutung, die nicht zugleich auch mariologisch ist, wie wir einem ähnlichen Fall schon bei Ephräm begegnet sind.

Im Anhang zu seiner Ausgabe bisher unveröffentlichter Augustinustraktate bringt Germain Morin an zweiter Stelle eine Predigt „In Natale Infantium qui pro Domino occisi sunt“. Eine alte Handschrift schreibt diesen Sermo dem hl. OPTATUS VON MILEVE († vor 400) zu; G. Morin hält dieses Zeugnis für vertrauenswürdig [16]). Für das hohe Alter und die afrikanische Heimat der Predigt spricht nach ihm auch der Bibeltext, der noch keine Kenntnis der Vulgata verrät, zugleich in vielen Zügen mit afrikanischen Versionen verwandt erscheint. In dieser Predigt heißt es: „Es ward gezeigt, daß die Unschuld für Christus dulden müsse, wenn wir sehen, wie bei seiner Geburt die unmündigen Kinder ums Leben gebracht werden. Immer nämlich hat die Unschuld um der Wahrheit willen gelitten; denn gleich im Anfang der Welt begann die Feindschaft mit dem nachstellenden Teufel; damals als der göttliche Urteilsspruch beider Samen eifernd widereinander stellte. Ponam, inquit, inimicitias inter semen tuum et semen mulieris; ipsa tuum observabit caput et tu ejus observabis calcaneum.

---

[13]) Ed. Petschenig a. a. O. 365

[14]) Rec. Schenkl, CSEL XXXII pars 1 (1896) 667 f.

[15]) Dazu verzeichnet auch Schenkl Gen. 3, 15

[16]) S. Aurelii Augustini Tractatus sive Sermones inediti . . . primus edidit G. Morin (Campoduni 1917) pag. III — Zustimmend äußert sich auch B. Capelle, Optat et Maximin: Rev. Bénéd. 35 (1923) 24—26

Die so bedingte Feindschaft vergießt von Anfang an heiliges Blut. So wird alsbald der gerechte Abel unschuldig von seinem Bruder gemordet . . ." [17]). Mit erfreulicher Klarheit geht aus dieser Stelle hervor, in welchem Sinne der Verfasser Gen. 3, 15 aufgefaßt hat. Beim Zitat des Verses läßt er das erste Gliedpaar ‚zwischen dir und dem Weibe' aus, weil es ihm in diesem Zusammenhang vornehmlich auf den Samen ankommt, den er kollektiv versteht. Seit jenem göttlichen Ausspruch besteht Feindschaft und Kampf zwischen den guten Weibesnachkommen und dem Schlangensamen. Von Anfang an haben daher die Unschuldigen unter diesen Feindseligkeiten auszustehen gehabt. — Optatus ist kein Vertreter der messianischen Deutung des Protevangeliums.

Wenn HIERONYMUS auch schon ins 5. Jahrhundert hineinreicht, die Mittagshöhe seines Lebens gehört noch dem 4. Jahrhundert an. So können wir mit Fug und Recht ihn zu den Vätern des 4. Jahrhunderts zählen.

Es ist wohl richtig, daß Hieronymus zahlreichen Stellen des AT in seiner Übersetzung wie in seinen Kommentaren einen messianischen Sinn gibt, den sie im Hebräischen gar nicht oder doch weniger deutlich und konkret haben. Aber wenn Donatien de Bruyne [18]) sich auf diese Eigentümlichkeit der hieronymianischen Übersetzung des AT, besonders des Oktateuchs, beruft, um glaubwürdig zu machen, daß Hieronymus ‚ipse' und nicht ‚ipsa' in Gen. 3, 15 übersetzt oder ‚ipse' aus der alten lateinischen Übersetzung übernommen hat, so hat er mit dieser Begründung gerade in unserem Falle unrecht. Denn Hieronymus deutet Gen. 3, 15 nicht messianisch. Daß er es In Isaiam XVI 58, 12 und In Ezechielem XIV 47, 3 nicht tut, bedarf keines Beweises [19]). Aber auch in seinen Quaest. hebr. in Gen. 3, 15 liegt keine eigentliche messianische Deutung vor [20]). Besser als ‚servabit' und ‚servabis', bemerkt Hieronymus, heißt es im Hebräischen: ‚conteret' und ‚conteres'. Als erklärende Begründung fügt er noch bei: „quia et nostri gressus praepediuntur a colubro et Dominus conteret satanan sub pedibus nostris velociter [21]) (Röm. 16, 20)". Hieronymus kann also nicht als Zeuge für den messianisch-marianischen Charakter des Prot-

---

17) Ebd. 171

18) Rev. Bénéd. 36 (1924) 157: Il est vrai, ‚ipse' est une interprétation plutôt qu'une traduction littérale; mais on sait que c'est là précisément un des caractères, ou, si l'on veut, un des défauts de la Vulgate, surtout dans l'Octateuque. Jérôme accentue souvent dans sa traduction le sens messianique du texte hébreu.

19) S. weiter unten, und Quentin, Sulla Genesi 3, 15: Scuola Catt. 449 f.

20) Vgl. Quentin a. a. O.; Reinke a. a. O. 423

21) Hieronymi Quaestiones hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde (Leipzig 1868) 7

evangeliums gelten. In seiner Mariologie, die Niessen[22]) di älteste Mariologie der lateinischen Kirche nennt, spielt Gen. 3, 1 keine Rolle. So sehr er in den Schriften des AT forscht, um dor schon die Züge der wunderbaren Jungfrau zu entdecken[23]) Gen. 3, 15 berücksichtigt und verwertet er nicht. Dabei ist di Annahme nicht von der Hand zu weisen, daß er bei seiner Ver ehrung für Epiphanius von Salamis dessen großes Werk wide die Häresien kannte und die darin enthaltene christo-mario logische Auslegung von Gen. 3, 15.

In einer Geschichte der marianischen Deutung des Prot evangeliums bei den Vätern können wir uns jedoch mit de gewonnenen Erkenntnis nicht begnügen, mit der gemachte Feststellung Hieronymus nicht einfach beiseite legen. Wi haben eingangs bereits den Punkt berührt, auf den nu näher eingegangen werden soll: die Textgestalt von Gen 3, 15; letztlich die Frage, ob Hieronymus die Lesart ‚ipse' oder ‚ipsa' bevorzugt und in seine neue Übersetzung auf genommen hat. Diese Frage gehört insofern zum Gegen stand unserer Studie, als die Lesart ‚ipsa' später in der abend ländischen Kirche große Bedeutung und Wichtigkeit für die Er klärung der Genesisstelle erlangt hat. Es kann nicht gleich gültig sein festzustellen, ob ‚ipsa' sich auf die Autorität de hl. Hieronymus berufen darf oder nicht.

Bis heut ist keine widerspruchslose Antwort erfolgt, kein allseitig befriedigende Lösung gefunden worden. Vielmehr steh Behauptung wider Behauptung. Es soll im folgenden ein Über blick über den gegenwärtigen Stand der Untersuchung gegeben werden.

Die ganze Frage, wie Hieronymus übersetzt hat, ob sein Vulgata-Übersetzung ‚ipse' oder ‚ipsa' aufwies, scheint zunächs rein textkritisch zu sein. Allein die ältesten Handschriften de Vulgata reden hier keine einheitliche, jedenfalls keine absolu unzweideutige, jedes Bedenken ausschließende Sprache. Da zeigt am besten die lebhafte Kritik, die der von der päpstliche Vulgata-Kommission nach langen Vorarbeiten veröffentlicht erste Band[24]) des großangelegten Werkes, der den Text de Genesis bietet, hervorgerufen hat. Henri Quentin, de verantwortliche Herausgeber, ließ die bisherige Lesart de Vulgata: ‚ipsa', da er sie handschriftlich genügend als hieronymi anisch bezeugt erachtete[25]). Seine Kritiker aber sind großen

---

[22]) A. a. O. VII. Wohl auf Grund der Tatsache, daß Hier. der erst Lateiner war, der Maria eine eigene Schrift widmete. Ebd. 60

[23]) Ebd. 63 und 69

[24]) Biblia sacra juxta latinam vulgatam versionem ad Codicum fide jussu Pii PP. XI edita: Librum Genesis ex interpretatione s. Hieronym rec. D. Henricus Quentin, Romae 1926

[25]) Vgl. Quentin, Mémoire sur l'Etablissement du texte de la Vulgat Collectanea Biblica VI (1922) 467 und Essais de critique textuelle (Par 1926) 118

teils anderer Meinung [26]). Und schon die Maurin er und nach ihnen Vallarsi hatten sich in ihrer Gesamtausgabe der Werke des hl. Hieronymus für ‚ipse' als die ursprüngliche Lesart entschieden. Da die handschriftliche Überlieferung zu keiner Klarheit führt, wurde und wird der Versuch gemacht, aus den Schriften des hl. Hieronymus entweder ‚ipse' oder ‚ipsa' als die von ihm selbst stammende Übersetzung zu erweisen. Drei solcher Stellen, wo Hieronymus Gen. 3, 15 anführt und verwertet, sind bekannt. Sie wurden bereits angegeben.

In den Quaest. hebr. in Gen. ist es bedeutsam, daß Hieronymus schon den althergebrachten Itala-Text in der männlichen Fassung zitiert. Seine Korrektur oder sein Vorschlag einer besseren und genaueren Übersetzung richtet sich nur auf das Verb: statt ‚servare' empfiehlt er als dem hebräischen Original mehr entsprechend ‚conterere'. Es ist also nicht richtig, wenn etwa behauptet wird, Hieronymus habe in seinen Quaestiones zu der Frage nach den beiden Lesarten Stellung genommen und sich für ‚ipse' eingesetzt. So scheint es wohl Perrone [27]) gemeint zu haben, da er schreibt: „Hieronymus liest jedoch ‚ipse', und für diese Lesart sprach er sich auch aus in den Quaest. hebr. in Gen."

Th. Livius [28]), der die sonderbare Ansicht vertritt, Hieronymus kenne und gebrauche beide Lesarten — wovon bald noch die Rede sein wird —, bemerkt zu unserer Stelle: „Hieronymus nimmt die männliche Lesart noch dazu (nämlich außer in seiner Übersetzung) an in seinem Buche Quaest. hebr. in Gen., wo er kritisch zu Werke geht". Gewiß geht Hieronymus hier kritisch zu Werke. Aber es lag gar kein Grund vor, schon den überlieferten und gebräuchlichen Text, für den er ja gerade nach kritischen Gesichtspunkten einen besseren in Vorschlag bringt, irgendwie zu korrigieren. Nein, er bringt ihn in der ihm bisher geläufigen Textform. Und die lautet in unserem Falle: „ipse servabit . . ." Hätte Hieronymus damals ‚ipsa' als die eingebürgerte Lesart gekannt, so hätte er sie hier bezeugen können und müssen.

Ein zweites Mal spricht Hieronymus von Gen. 3, 15 an der bereits genannten Stelle seines Isaiaskommentars: „Wer die Mauer des Weinbergs zerstört, den wird die Schlange beißen . . . Iste est autem coluber tortuosus, qui decepit Evam in paradiso, quae quia Dei praecepta destruxerat, propterea morsibus ejus patuit et audivit a Domino: ‚Tu observabis caput ejus; et ille

---

26) Bruyne z. B. a. a. O.: Quant á l'attestation manuscrite en faveur de ‚ipse', elle me parait suffisante. Vgl. auch Stummer, Einführung in die lat. Bibel 218 f.

27) A. a. O. 60

28) Die allers. Jungfrau . . . I 101

observabit tibi calcaneum' [29])". Nach D. de Bruyne [30]) hätte Hieronymus auch hier die männliche Lesart. Bruyne mag das ‚ille observabit' vor Augen gehabt haben, ohne auf den nächsten Zusammenhang zu achten. So übersah er, daß Hieronymus nicht die Schlange, wie in Gen. 3, 15, sondern Eva angeredet werden läßt. Das männliche Pronomen ‚ille' bezieht sich demnach auf coluber, und das Weib, Eva, ist es, die auf den Kopf der Schlange aufpassen soll. Mit ironischer Genugtuung stellt Quentin diesen Irrtum seines literarischen Gegners fest, der also Schlange und Schlangentreter miteinander verwechselt hat [31]).

Aber schon Passaglia hatte diese Stelle als Zeugnis für die männliche Lesart angeführt, obwohl ihm nicht entgangen war, daß Hieronymus in dem Zitat eine Änderung vorgenommen. Er bemerkt nämlich dazu: „Ubi licet manifesta sit textus inversio, liquet tamen non aliam quam masculinam lectionem ‚ille' adhiberi" [32]). Auch Passaglia hat sich getäuscht. Er versteht die von ihm als inversio bezeichnete Änderung des Textes falsch, wenn er ‚ille' gleichwohl auf ‚semen mulieris' bezieht. Er muß mithin angenommen haben, die Schlange bleibe angeredet genau wie im Bibeltext; jedoch seien von Hieronymus die Funktionen des Weibessamens und der Schlange hier vertauscht worden. Hieronymus aber hat am Inhalt des Verses nichts geändert, sondern lediglich an der äußeren Form durch Umwandlung der Anrede an die Schlange in die Anrede ans Weib.

Richtig erkannt haben den Sachverhalt z. B. Reinke, wohl auch Th. Livius, neuestens Quentin. Während diese drei aber übereinstimmend anerkennen, daß der Text, so wie er vor uns liegt, an sich die Lesart ‚ipsa' voraussetzt, sind sie sich im Urteil über die grundsätzliche Stellungnahme des hl. Hieronymus zu dieser Lesart nicht einig.

Th. Livius [33]) behauptet, in seiner Übersetzung und in den Quaest. Hebr. in Gen. gebrauche Hieronymus die männliche Form des Pronomens, in seinen eigenen Werken dagegen die weibliche. Livius kann mit den letzten Worten nur die Stelle aus dem Isaiaskommentar gemeint haben. Zu dieser Aufstellung, Hieronymus habe als biblischer Gelehrter ‚ipse', in seinen homiletisch-exegetischen Werken aber ‚ipsa' geschrieben, kann er nur kommen, wenn er die Werke des Heiligen als etwas Gegebenes und Ganzes nimmt, ohne Rücksicht auf die zeitliche Reihenfolge ihrer Entstehung. Seine Ansicht ist sicher eine unhaltbare Hypothese.

---

[29]) ML 24 (1845) 572
[30]) A. a. O. 156
[31]) La Scuola Catt. 450: E questo un caso assai divertente.
[32]) Passaglia a. a. O. 569 n. 996
[33]) A. a. O.

Besser sucht dann schon Quentin den Tatbestand zu erklären, indem er der Abfassungszeit der betreffenden Werke Rechnung trägt und gerade auf dieses Moment großes Gewicht legt. Nun sind die Quaest. hebr. in Gen. bereits um 389 entstanden, der Kommentar zu Isaias erst in den Jahren 408—410. Dadurch daß Quentin der fraglichen Stelle unbedingt die Lesart ‚ipsa' zugrunde liegen läßt [34]), gelangt er dann zu dem immerhin denkbaren Schluß, Hieronymus hat gegen Ende seines Lebens seinen anfänglichen Standpunkt verlassen und sich für ‚ipsa' entschieden [35]).

Aber auch dieser Lösungsversuch dürfte schwerlich befriedigen. Hieronymus führt im Isaiaskommentar Gen. 3, 15 nicht nach seiner eigenen Übersetzung an — die Pentateuchübersetzung lag spätestens 405 fertig da —, sondern nach der alexandrinischen oder altlateinischen Übersetzung. In dieser alten Übersetzung bringt er aber den Vers, wie wir sahen, schon in seinen Quaest. hebr., bevor er dort seine eigene getreuere Übertragung aus dem Hebräischen gibt: und zwar mit der männlichen Lesart. Das Exemplar der altlateinischen Version, das Hieronymus benutzte, hat also ‚ipse' gehabt. Und es ist nicht leicht denkbar, daß er später ein anderes Exemplar gebraucht habe, in dem die abweichende Lesart ‚ipsa' gestanden hätte, ohne je seiner veränderten Haltung Ausdruck zu geben. Reinke ist der Ansicht, daß Hieronymus den Schrifttext nicht genau im Gedächtnis gehabt und, was vom Samen gesagt ist, auch auf das Weib bezogen habe. Man braucht jedoch nicht einmal zu einem Versagen des Gedächtnisses, zu unbewußter Verwechslung seine Zuflucht zu nehmen. Es sei hier nur an Hippolyt, Ephräm, auch an das bei Ambrosius Bemerkte erinnert. Über jeden Zweifel erhaben ist, daß Hippolyt ‚*αὐτὸς τηρήσει*' gelesen; und doch gebraucht er eine Wendung, welche die weibliche Lesart vermuten ließe. Ephräm hat bestimmt nicht die weibliche Form des Pronomens gekannt; an einigen Stellen jedoch — deren Echtheit vorausgesetzt — besingt er die Schlangentreterin. Wie in diesen Fällen der scheinbar ‚ipsa' fordernde Text keine Instanz gegen den anderweitig bekannten und feststehenden biblischen Wortlaut bilden kann, so sicher auch hier bei Hieronymus. Wurde der Genesisvers einmal nicht streng messianisch aufgefaßt, dann war er dehnbar in seiner Anwendung.

Auffallend ist, daß Hieronymus in seinem später (410 bis 415) geschriebenen Ezechielkommentar Gen. 3, 15 b wiederum in der geänderten Anredeform zitiert. Er erklärt die Worte:

---

34) Vgl. Scuola Catt. 450 und seine Genesisausgabe (s. oben 52 A. 24) 151 im zweiten Notenapparat

35) Scuola Catt. 450: Eppero e evidente che S. Gerolamo alla fine della sua vita e decisamente votato alla formola della Vulgata: ipsa conteret caput tuum.

„Transduxit me per aquam usque ad talos", und im Laufe einer Anwendung auf die Taufe sagt er: „Denique ad talos usque pertingunt, qui plantae calcaneoque vicini sunt, qui patet morsibus colubri dicente Domino: ‚Tu ejus observabis caput et ipse observabit tuum calcaneum'[36]). Wie sofort ersichtlich ist, fehlt hier aber die Adresse, jeder Hinweis, wem diese Worte gelten. Quentins Behauptung[37]), diese Zitation hätte keinen Sinn, wenn man die Anrede nicht ans Weib gerichtet denkt, ist ungerechtfertigt. Die selbstmächtige Umwandlung der Form des Genesiszitates beruht auf der Auffassung des göttlichen Spruches nicht nur als des Verdammungsurteiles über den Verführer, sondern mehr noch als eines Gebotes für die Stammeltern, die Menschheit überhaupt. Äußerungen dieser Art werden wir mehrfach bei den Vätern finden, ohne daß freilich Gen. 3, 15 in die Apostrophierung der Verführten umgeformt würde. Nur bei Origenes fanden wir bereits Gen. 3, 15 in dieser Form als Gebot an Adam und Eva, wobei die erste Vershälfte für das Weib bestimmt war, die zweite, auf die es uns hier ankommt, für Adam. Es mag eine Erinnerung gerade an diese Origenesstelle sein, wenn Hieronymus den Genesisvers auch so umgestaltet anführt. Er kannte ohne Zweifel die Genesishomilien des Alexandriners, sicher auch die Übersetzung Rufins, die vor 404 entstanden ist. Der Übersicht halber stellen wir die betreffenden Stellen bei Origenes — Rufin und Hieronymus einander gegenüber:

Origenes — Rufinus	**Hieronymus**
In Genesin:	In Isaiam:
. . . de paradisi deliciis (Adam) eiectus ad hujus mundi labores aerumnasque deducitur proposito sibi cum serpente certamine cum dicitur: „tu illius observabis caput et ipse tuum observabit calcaneum". et iterum cum ad mulierem dicitur quia „ponam inimicitias . . ."	. . . quae (= Eva) . . . morsibus ejus patuit et audivit a Domino: „Tu observabis caput ejus et ille observabit tibi calcaneum".
	In Ezechielem:
	. . . qui (= tali) plantae calcaneoque vicini sunt, qui patet morsibus colubri dicente Domino: „Tu ejus observabis caput et ipse observabit tuum calcaneum".

Die übereinstimmende Art und Weise der Zitation wird sich, wie gesagt, kaum anders als durch Abhängigkeit auf Seiten des hl. Hieronymus erklären lassen. Die verschiedene Zu-

[36]) ML 25 (1845) 469 B
[37]) Scuola Catt. 450

weisung des zweiten Versteiles, bei Origenes an Adam, bei Hieronymus an Eva, spielt dabei keine Rolle, die ist mehr oder weniger durch den Zusammenhang bedingt worden. Daß Hieronymus Eva (allein) Gottes Gebot, auf den Kopf der Schlange zu achten, hören läßt, wird darin seine genügende Erklärung finden, daß er vorher von der Schlange auf die von ihr getäuschte Eva zu sprechen gekommen war. Diese Verbindung lag also nahe. Eine peinlich genaue Berücksichtigung des eigentlichen Schrifttextes ist dabei, wie so häufig bei den Vätern, nicht zu verlangen noch zu erwarten. Man darf nicht pressen, gilt wohl auch hier.

Abschließend ist daher zu sagen, daß weder die Stelle im Isaias- und noch viel weniger die im Ezechielkommentar entscheidend zugunsten der Lesart ‚ipsa' ins Feld geführt werden kann; daß Hieronymus durchaus noch als Zeuge für die Lesart ‚ipse' gewertet werden muß, in keiner Weise, oder, wenn damit zuviel behauptet wäre, nur höchst unsicher für die Variante ‚ipsa' angerufen werden kann. Wie er auch kein Vertreter der messianischen Deutung von Gen. 3, 15 ist.

Nach diesen Ergebnissen und Feststellungen erübrigt sich eine besondere Auseinandersetzung mit Behauptungen, wie es etwa folgende ist: „Viele beziehen die Worte Gottes an die Schlange (= Gen. 3, 15 b) in direkter Weise auf die Nachkommenschaft des Weibes, während andere, unter ihnen der hl. Hieronymus in seiner von der Kirche als mustergültig angesehenen Bibelübersetzung, dieselben direkt auf das Weib selber (?), also auf Maria (!), bezieht" [38]).

Unter den scripta suppositicia des hl. Hieronymus[39]) steht auch die schon einmal erwähnte EPISTULA AD AMICUM AEGROTUM DE VIRO PERFECTO. Sie enthält [40]) die ausführlichste und klarste messianisch-marianische Behandlung von Gen. 3, 15 in der ganzen Väterzeit. Da diese Epistula somit von größtem Wert für die Geschichte der mariologischen Deutung unserer Genesisstelle ist, müssen wir etwas weiter ausholen und zuvor die Verfasserfrage berühren, vor allem die Zeit festzustellen suchen, aus der dieser Brief stammt.

Denn bis heute ist die Autorschaft des Briefes nicht entschieden. In neuerer Zeit hat sich C. Paucker [41]) mit der

---

38) Bover, Maria Gnadenmittlerin 28. — Nicht anders Dennefeld: Diction. de Théol. Cath. X 2, 1410. Auch er wagt zu schreiben, als ob es sich um die gesichertste Erkenntnis handelte: Saint Jérôme en rendant hu par ipsa ne pensait même plus à ‚semen', mais à ‚mulier' et la femme qu'il visait n'était pas la première Eve, mais la seconde, Marie qui, comme mère du Sauveur, est associée à sa victoire.

39) Desgl. unter den opera dubia des hl. Maximus v. Turin

40) 5—7, ML 30 (1846) 81 ff.

41) Z f. d. österr. Gymnas. (1880) 891—895

Frage näher beschäftigt. Wenn aber G. Grützmacher [42] schreibt: „Der beste Kenner der Latinität des Hieronymus, Paucker, hat die beiden Briefe ad amicum aegrotum dem Hieronymus zugewiesen“ [43]), so ist das in dieser Formulierung mindestens ungenau. Paucker will gar nicht so unbedingt erwiesen haben, daß nur Hieronymus als Verfasser in Betracht komme. Er widerspricht nur energisch dem Urteil des Erasmus, der den zweiten, uns hier beschäftigenden Brief De viro perfecto durchaus „discrepans a phrasi Hieronymiana“ genannt hat. So sagt er ausdrücklich: „Wir beabsichtigen nicht, die Frage nach dem Verfasser zu entscheiden, auch nicht sie eingehend zu erörtern“, „ . . . in bezug auf die Frage nach der Person des Verfassers wollen wir nicht präjudizieren“ [44]). Immerhin spürt man aus der ganzen Abhandlung die Neigung Pauckers, diesen Brief Hieronymus zuzuerkennen. Dagegen ist nun mit Grützmacher an dem nicht-hieronymianischen Ursprung um jeden Preis festzuhalten. Hieronymus die Urheberschaft abzusprechen, veranlaßt uns gerade auch die grundverschiedene Deutung und Verwertung, die Gen. 3, 15 in diesem Brief und in den Schriften des hl. Hieronymus erfährt. Ein Autor, der in solcher Weise, wie es in unserem Briefe geschieht, Gen. 3, 15 christo- und mariologisch auslegt, wird den Vers nie auch noch allgemein-moralisch anwenden.

Wenn so der Verfasser des Briefes auch nicht ermittelt werden kann, besser sind wir daran in der Frage nach seiner Entstehungszeit. Paucker faßt das Resultat seiner Untersuchung in die Worte zusammen: „Konstatieren wollen wir nur, daß, wer auch der Verfasser der Episteln sei, sie jedenfalls für den Erforscher der lateinischen Sprachgeschichte so gut wie von ihm sind, nämlich von einem aus seiner Zeit, der ziemlich ebenso gebildet und der Sprache mächtig war . . . wie er . . .“ [45]). Dieser Ansicht ist bis jetzt nicht widersprochen worden. Im Gegenteil kann ich die Autorität eines unserer besten Kenner der patristischen Literatur anführen, der von sich aus zu dem gleichen Ergebnis gelangt ist. G e r m a i n M o r i n, an den ich mich mit der Bitte um sein Urteil hinsichtlich der Entstehungszeit der Epistula de viro perfecto wandte, beschäftigte sich daraufhin mit diesem Text. In einem längeren Briefe teilte er mir freundlichst seine Erkenntnisse mit: . . . Le style et toutes les particularités orientent déjà presque sûrement vers le IVe/Ve siècle, pas plus tard. . . . La façon dont l'auteur parle de ces événements (l'invention des reliques des saints Gervais

---

[42]) Hieronymus I 12

[43]) Genau so Bardenhewer III 648: „C. Paucker trat für die Echtheit der Briefe 5—6 ad amicum aegr. ein“.

[44]) A. a. O. 891 u. 893

[45]) Ebenda

et Protais, les luttes occasionées alors de la part des Juifs et des Ariens) ne permet guère de mettre la composition de l'épitre beaucoup après l'an 400 environ. Il semble bien, de plus, que l'auteur était un évêque, très ardent pour la défense de la foi catholique, notamment en ce qui concerne la Virginité perpétuelle de Marie. In dem Verfasser, von dem wir nach dem Urteil G. Morins sonst nichts mehr besitzen, haben wir somit einen Zeitgenossen eines hl. Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, eines Prudentius zu erblicken.

Nach dieser notwendigen Voruntersuchung gehen wir jetzt an die Besprechung des interessanten Textes.

Während noch für Augustinus die clariora promissa divina erst im Zeitalter Abrahams beginnen [46]), führt der Verfasser unseres Briefes etwa aus: Nicht damals erst ward unser Herr and Erlöser verheißen, als Gott zu Abraham sprach. Denn das wäre fast schon zu spät gewesen; so viele tausend Patriarchen hätten ja ohne Hoffnung auf den kommenden Messias das Leben nicht besitzen können. Sagt doch der Apostel: Durch die Hoffnung sind wir gerettet. Eine Hoffnung aber muß sich auf eine Verheißung stützen. Und wirklich hat Gott, obwohl durch die Sünde unserer Stammeltern beleidigt und erzürnt, doch in seiner Vatergüte alsbald nach dem Sündenfalle das „mysterium nostrae salutis" geoffenbart.

In dieser Weise begründet der Verfasser dogmatisch-spekulativ die Notwendigkeit einer messianischen Verheißung schon im Anfang der Heils- und Menschheitsgeschichte. Der Gedankengang seiner Ausführung ist auch der heutigen Dogmatik noch durchaus vertraut und geläufig. Gen. 3, 15 ist dem Autor des Briefes also im eigentlichsten Sinne „Protevangelium". Mit einer Klarheit und Bestimmtheit spricht er das aus, daß schließlich nur mehr das Wort, die Bezeichnung „Protevangelium" für den Vers fehlt. „Der wegen der Übertretung uns hätte verderben sollen, hat um seiner Barmherzigkeit willen die Wiederherstellung verheißen. Und zu der Zeit, da wir Strafe verdienten, hat er den Inhalt der Erlösung (argumentum salvationis) kundgetan. Beim ersten Menschen also . . . hat er sogleich Hilfe versprochen, sogleich das sogar den Engeln verborgene Geheimnis, das sich in der jüngsten Zeit erfüllen sollte, offen bekanntgemacht; und dem irdischen Adam den Adam vom Himmel verheißen". Nach kurzer Erwähnung der Verfluchung und Bestrafung der Schlange in Gen. 3, 14 heißt es unmittelbar weiter: „Und weil sie (die Schlange) Urheber jenes Todes war, fügt Gott hinzu: ‚Und Feindschaft will ich setzen . . . sie wird deinen Kopf zertreten, und du wirst auf ihre Ferse lauern'. Siehst du nicht, beachtest du nicht, daß er ihr damals in Christus drohte? Denn ich nehme durchaus keinen anderen

[46]) De civitate Dei XVI 12 u. 16; vgl. Böhl, Christologie ds AT 70

Samen an als jenen, von dem der Apostel sagt: ‚Gebildet aus einem Weibe, gebildet aus dem Fleische'. Jenen, der, wie der Evangelist sagt, für den Sohn Josefs gehalten wurde, es aber nicht war. Jenen, der das Fleisch gewordene Wort ist. Nam si generandi publicam istam et naturalem circumspicimus rationem, semina non habent mulieres; denique nulla concipit sine viro; ac per hoc quoniam jam tunc in Adam semen humanae generationis esset transgressione vitiatum, semen coeleste promittit, ut Apostolus sentit, non ex corruptione viri, sed ex Deo: quod cum caro fieret ex muliere, etiam elementa illa corporeae substantiae, id est humoris et sanguinis, in ipso sibi vasculo, in quo ipsa elementa sita sunt, naturaliter aptaret. Mater itaque Domini nostri Jesu Christi in illa jam tunc muliere promissa est". Ausdrücklich wird die Beziehung auf Eva zurückgewiesen: „Sie ist der Feindschaft der Schlange entgegengestellt: Ich will (ponam)', sprach Gott, ‚Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe'. Er sagt absichtlich nicht: Ich setze (pono), auf daß es nicht den Anschein habe, als sei Eva damit gemeint. Ein Wort der Verheißung ist es, das in die Zukunft weist. ‚Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe'. Jenem Weibe, das den Erlöser gebären, nicht das dem Brudermörder das Leben schenken soll. ‚Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe', das heißt: ich werde ein Weib erwecken, das, nicht mehr leichtgläubig, dir nicht nur kein Gehör schenkt, wenn du . . . ihr Gottgleichheit versprichst, sondern sogar von Gabriel, als er ihr das Wort überbrachte, Aufschluß über die ungewöhnliche Verheißung begehrte". Der Autor betrachtet hier noch etwas das Verhalten Marias bei der Verkündigungsszene und fährt dann fort: „Ecce istud semen mulieris, quod non per traducem genitalium ministeriorum commixtione sexus utriusque infunderetur in uterum, sed claustro clauso indefloratae virginis inveniretur in utero". Im folgenden verbreitet er sich ausführlich über die jungfräuliche Empfängnis unter Heranziehung anderer Schrifttexte, besonders Is. 7, 14 und Ex. 13, 2 (= Lk 2, 23).

Abgesehen von der Zitation des ganzen Verses Gen. 3, 15 ist bis jetzt nur von der ersten Vershälfte die Rede gewesen. Nur die Worte „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen" sind bisher verwertet und erklärt worden. Der mariologische Ertrag ist kurz der: Mit aller nur wünschenswerten Klarheit ist unter dem Weibe des Protevangeliums Maria, die Mutter des Erlösers, verstanden. Sie allein mit Ausschluß jeder anderen Frau. Eva kann es nicht sein, denn es handelt sich hier um eine Frau der Zukunft. Und dann hat ja nie ein Weib empfangen und ist Jungfrau geblieben, außer der jungfräulichen Mutter Christi. Nur auf sie ist anwendbar der Ausdruck ‚semen mulieris', weil sie ohne männliche Mitwirkung das ‚coeleste

semen' empfangen. Zwischen ihr und der Schlange herrscht Feindschaft. Worin diese des näheren besteht, ist weniger deutlich gesagt. Anders wie Eva hört Maria nicht auf die Einflüsterungen der Schlange, bleibt sogar dem Engel gegenüber vorsichtig und zurückhaltend.

Der nächste Abschnitt handelt von Gen. 3, 15 b. U. W. geht von den Autoren, welche die Epistula ad amicum aegrotum als Zeugnis für die messianisch-marianische Deutung anführen, niemand auf den folgenden Text ein [47]), der jedoch unsere volle Aufmerksamkeit beansprucht.

Der Verfasser hat seine Ausführung über die Jungfräulichkeit Mariens selbst etwas als Abschweifung empfunden und kehrt nun zum Thema zurück. „Redire ad propositum convenit". Ehe er weiter geht, faßt er das Vorausgegangene zusammen: „Dicebamus semen mulieris Dominum sanctum, quia secundum carnem patrem hominem non haberet, eumque jam infestum esse serpenti, quem in utero virginis Dei Spiritus, non materialis generasset humor". Nun folgt aber der in den Zusammenhang nicht leicht einzuordnende Satz: „Denique quod sequitur majorem ab homine virginis promittit effectum dicendo: Ipsa tuum calcabit caput". Denn die unmittelbare Fortsetzung lautet: „Quis ambigit quod praeter Dominum nostrum caput serpentis nemo calcavit? Ipse enim solus super dracones et scorpiones ambulavit, ipse captivam duxit captivitatem. Nam quod subditur: ‚Et tu ejus observabis calcaneum', ad quem alium credimus pertinere?" Diese Worte, wird gesagt, sind in Erfüllung gegangen, als Jesus, von derselben Schlange versucht, zum dritten Male über ihre Verschlagenheit siegte und ausrief: ‚Weiche hinter mich zurück, Satan' [48])! Damit befahl er ihm, rückwärts auf seine Ferse zu lauern [49]).

Auf Grund des letzten Textabschnittes (Quis ambigit etc.) möchte man zunächst annehmen, ursprünglich habe dagestanden: „ipse tuum calcabit caput"; ‚ipsa' sei Korrektur eines späteren Abschreibers nach der ihm geläufigen Bibelhandschrift. Daß aber die Lesart ‚ipsa' hier doch als echt und auf den Verfasser zurückgehend anzusehen ist, zeigt der vorangehende Satz: „Denique quod sequitur . . . virginis promittit effectum".

---

47) Reinke a. a. O. 446—448 führt wohl den ganzen Text im lateinischen Wortlaut, auch den folgenden Teil an, ohne jedoch einen Kommentar dazu zu geben. In der das lange Zitat einleitenden Bemerkung sagt er nur ganz allgemein, der gelehrte Verfasser dieser Epistula habe zu zeigen gesucht, daß Gen. 3, 15 sich auf Christus, den eigentlichen Besieger des Teufels, beziehe.

48) Das Zitat „Vade retro post me, Satana" ist eigentlich die Antwort Jesu auf das Ansinnen Petri, dem Leiden aus dem Wege zu gehen: Mt 16, 23. Der Verfasser erweitert in dieser Weise das bloße „Vade Satana" der Versuchungsgeschichte Mt 4, 10.

49) Nur noch bei Irenäus ist die Verknüpfung von Gen. 3, 15 mit der evangelischen Versuchungsgeschichte nachweisbar.

Zu ‚v. effectum' gehört noch als nähere Bestimmung: ‚majorem ab homine'. A mit dem Ablativ steht im Spätlateinischen nicht selten nach einem Komparativ statt quam. Es wäre also zu übersetzen: was da folgt, stellt eine für einen Menschen zu große (eine übermenschliche, Menschenkönnen übersteigende, über Menschenkräfte hinausgehende) Tat der Jungfrau in Aussicht, wenn es heißt: Sie wird deinen Kopf zertreten [50]).

Nach diesem Gen. 3, 15 b offenbar doch schon interpretierenden Satz überrascht umso mehr der Folgetext, der anscheinend gänzlich unbeschwert durch das vorher Gesagte Gen. 3, 15 b ganz und, wie man den Eindruck hat, ausschließlich auf Christus deutet. Eine doppelte Möglichkeit besteht, zwischen den auf den ersten Blick sich widersprechenden Aussagen einen Sinnzusammenhang herzustellen. Ohne Zweifel knüpft der ‚Quis ambigit' beginnende Satz an ‚majorem ab homine' an; erklärt oder begründet diese attributive Beifügung. Die einzigartige, übermenschliche Größe dieses ‚effectus' wird durch den Hinweis auf die Tatsache verständlich gemacht, daß ja außer Christus niemand der Schlange den Kopf zertreten hat. Mit vollem Recht — das wäre die erste mögliche Erklärung — ist und heißt daher der in den Genesisworten „ipsa tuum calcabit caput" der Jungfrau zugeschriebene effectus: major ab homine. In diesem Falle würde auch der Verfasser die Großtat: das Zertreten des Schlangenhauptes durchaus Maria zuerkennen.

Aber diese Auffassung wird höchstens dem ersten Satze, nicht dem ganzen folgenden Text gerecht. Mit keiner Silbe ist da mehr von der Schlangentreterin die Rede. Die mariologische Anwendung — wenn es eine solche wäre — wird nicht wieder aufgenommen, nicht zu Ende geführt. Der ganze Abschnitt dient nicht zur Begründung dieser Anwendung, ist vielmehr eine selbständige Erklärung der Genesisworte. Es wird regelrecht bewiesen, daß Gen. 3, 15 bα&β sich nur auf Christus beziehen könne, nur in ihm seine Erfüllung gefunden habe. Der Erklärungsversuch, der nun gegeben wir, nimmt zur Grundlage gerade die unvermittelte Aufeinanderfolge der zwei in sich betrachtet entgegengesetzten Aussagen und läßt ihnen ihren entgegengesetzten Charakter. ‚Majorem ab homine' ist hier nicht relativ, wie oben, sondern sozusagen metaphysisch und absolut zu fassen: was wirklich nicht in der Kraft eines Menschen liegt. Dann ist aber auch die Jungfrau davon nicht

---

[50]) So übersetzt auch G. Morin, dem ich diese Stelle vorlegte: La sentence qui suit annonce (promet), que la Vierge effectuera, réalisera quelque chose qui est au-dessus de la puissance de l'homme (‚ab homine' est bien, comme vous l'avez deviné, dépendant de ‚majorem', et constitue l'équivalent de ‚quam homo efficere possit'). — Nur darin kann ich meinem hochverehrten Mitbruder nicht beistimmen, wenn er sagt: Le sens du passage ne fait aucune difficulté, surtout quand on tient compte du contexte.

auszunehmen; unter dem Gattungsbegriff ‚homo' ist die ‚virgo' miteinbegriffen: ‚major ab homine' also auch = ‚major a virgine'. Dann ist wirklich der Herr allein der Schlangentreter, kein anderer, was so auffallend immer wieder betont wird. Vor allem muß doch der Verfasser bei seiner Deutung des letzten Versteiles: „tu observabis calcaneum ejus" das Pronomen ‚ejus' auf Christus bezogen haben. Die im Nominativ als Femininum erkennbare Form des Fürwortes mag ihn gehindert haben, von vornherein von Christus als dem geweissagten Schlangentreter zu sprechen.

Wenn diese Übersetzung und Erklärung richtig ist, dann weist der Verfasser die Vorstellung: Maria = die Schlangentreterin, die der von ihm benutzte Bibelkodex mit der Lesart ‚ipsa' nahelegt, ausdrücklich zurück. Und das, obwohl er in dem „Weibe" dieses Verses sonst klar und eindeutig und ausschließlich Maria, die Mutter Christi, erkennt. An dem Wortlaut des ihm vorliegenden Schrifttextes rüttelt er nicht, rückt aber doch durch seine Erklärung von diesem vermeintlichen Schrifttext und -sinn ab und korrigiert ihn so stillschweigend.

Abgesehen von dem eingangs geäußerten Zweifel an der Ursprünglichkeit der Lesart ‚ipsa' in unserem Texte, der jedoch bald als unbegründet zurückgewiesen wurde, ward bisher die textkritische Richtigkeit der uns beschäftigenden Stelle vorausgesetzt. Wie bereits vermerkt, ist die Epistula in der Migneschen Patrologia Latina auch den Werken des hl. Maximus von Turin beigedruckt. Dort erscheint der Satz in folgender Textgestalt: „Denique quod sequitur majorem ab homine virginis producit effectum: ‚Ipsa tuum calcabit caput'[51]). Statt ‚promittit' heißt es hier also ‚producit'; ‚dicendo' fehlt ganz. Beides jedoch sind keine wesentliche, sinnverändernde Abweichungen. Die Hieronymusausgabe vom Jahre 1684[52]) bietet den uns bekannten Wortlaut. Dagegen lesen wir überraschenderweise im 5. Band der Mauriner-Ausgabe der Werke des hl. Hieronymus[53]): „Denique quod sequitur majorem ab **n**omine virginis promittit effectum dicendo: ‚Ipsa tuum calcabit caput'". Der Satz muß somit verderbt, nicht einwandfrei überliefert sein. Welcher Lesart, **h**omine oder **n**omine, der Vorzug zu geben ist, welche besser bezeugt ist, das zu entscheiden ist sehr schwer und hier kaum der Ort. Jedenfalls spricht ‚ab' nicht von vornherein gegen das mit einem Konsonanten beginnende ‚**n**omine'. Vor Liquidä steht nicht selten auch ‚ab'.

Durch den einen anders lautenden Buchstaben wird das ganze Satzbild anders. ‚Virginis' muß jetzt wohl zu ‚nomine'

---

[51]) ML 57 (1862) 942

[52]) Francofurti ad Moenum et Lipsiae apud Christianum Genschium (1684) 35 D

[53]) Studio ac labore D. Johannis Martianaei O. S. B. (Parisiis 1706) 59

gezogen werden. Halten wir an der Konstruktion: ‚majorem ab' = ‚majorem quam' fest, dann möchte ich die Stelle also verstehen: Der verheißene ‚effectus' (= tuum calcabit caput) und das ‚nomen virginis' (= ipsa) werden gegeneinander abgewogen und miteinander verglichen. Der Vergleich fällt zuungunsten des ‚nomen virginis' aus. Der effectus (= tuum calcabit caput) wird ‚major a nomine virginis' genannt. Wir kommen so mit diesem Deutungsversuch schließlich auf dasselbe hinaus wie bei der Kommentierung des Satzes mit der Lesart ‚homine'.

Zum Schluß greift der Verfasser den schon anfangs erwähnten Gedanken noch einmal auf: „Damals bereits hat der Herr das Geheimnis unseres Heiles mitgeteilt. Darum sagt er auch im Psalm (39, 8): ‚In capite libri scriptum est de me'. Caput libri est Geneseos principium, quoniam omnis scriptura unus est liber et unus de quo scriptum est Deus, et istam promissionem de ipso esse videmus in capite, et caput vitae nostrae spes est, et ideo caput libri vitalis spes facta per Deum".

Wir haben dieses für die Geschichte der mariologischen Deutung von Gen. 3, 15 außerordentlich wertvolle Zeugnis, das uns die um die Wende des 4. Jahrhunderts geschriebene Epistula ad amicum aegrotum De viro perfecto liefert, mit entsprechender Ausführlichkeit behandelt. Der Vers ist dem unbekannten Verfasser durchaus und in erster Linie „Protevangelium", d. i. Verheißung des Erlösers und der Erlösung und Wiederherstellung der gefallenen Menschheit. Selbst wenn der Autor von sich aus Maria als die Schlangentreterin bejahen sollte, so verweilt er tatsächlich in dem fraglichen Abschnitt doch einzig und allein bei Christus, wendet auch in diesem Falle nach kurzer Erwähnung der durch die Lesart ‚ipsa' ihm geforderten Beziehung auf Maria den Vers ganz und gar auf Christus an. So tritt allenthalben die mariologische Seite seiner Auslegung vor der christo- und soteriologischen zurück, bleibt aber, wie wir bei der ersten Vershälfte erkannt haben, immer noch bedeutungsvoll.

B. 5. Jahrhundert: Augustinus, Paulinus von Nola, Kassian, Petrus Chrysologus, Eucherius von Lyon, Leo der Große.

Wie AUGUSTINUS bis zum Ende seines Lebens die neue hieronymianische Bibelübersetzung nicht als leitenden Schrifttext übernahm, nur in seinen Briefen und in exegetischen Schriften zu wissenschaftlichen Zwecken gelegentlich davon Gebrauch machte [54]), so erscheint auch Gen. 3, 15 bei ihm immer

---

[54]) Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata 188 u. 190

in der Fassung der aus der LXX hervorgegangenen Itala: ‚Et inimicitias ponam inter te et inter mulierem et inter semen tuum et inter semen ejus. Ipsa tibi servabit caput et tu servabis ejus calcaneum‘ [55]). Im 6. Buch seiner Gegenschrift „Wider die zweite Entgegnung Julians“ stoßen wir in der zweiten Vershälfte auf ein anderes Verbum: ‚Ipsa tuum captabit caput et tu illius captabis calcaneum‘ [56]). Immer aber zitiert Augustinus die Genesisstelle mit der Variante ‚ipsa‘. Außer den genannten Stellen noch dreimal in seinem großen Psalmenkommentar: Enarr. in Ps. 35 n. 18; in Ps. 48 Sermo 1, 6; in Ps. 103 Sermo 4, 6 [57]). Es ist schon merkwürdig, daß Augustinus, der oft auf Textverschiedenheiten zu sprechen kommt, gern andere und bessere Lesarten zu Rate zieht, mit keiner Silbe sich zu der Lesart ‚ipsa‘ äußert. In seinen Locutiones in Heptateuchum [58]), in denen er eine große Anzahl Bibelhandschriften vergleicht, und die deshalb für die Geschichte des lateinischen Bibeltextes von großem Wert sind, führt er sogar Gen. 3, 15 a eigentlich wegen einer Geringfügigkeit [59]) an mit Hinweis auf den griechischen Text, der ihm also vorlag. Über die ungemein wichtigere Abweichung gleich in der folgenden Vershälfte ipsa — *αὐτός* schweigt er sich aus.

Inhaltlich deutet Augustinus Gen. 3, 15 stets allegorisch-moralisch. In De Genesi contra Manichaeos nimmt das nicht wunder. Aber auch De Genesi ad litteram, wo er doch den Literalsinn darlegen will, verweist er für das Strafurteil Gottes über die Schlange auf seine früher gegebene Erklärung. Die zur Schlange gesprochenen Worte beziehen sich auf den Teufel, der durch die Schlange gewirkt hat: „his verbis tentator ille describitur, qualis generi humano futurus esset“ [60]). Augustin versteht also Gen. 3, 15 von der Feindschaft und dem sittlichen Kampfe zwischen dem Teufel und dem Menschengeschlecht. Wenn in dem Urteilsspruch gerade das Weib der Schlange feindlich gegenübergestellt wird, so bedeutet das, daß, wie Adam durch sein Weib, so wir versucht werden und zu Falle kommen „per illam animalem partem quae quasi mulieris imaginem vel exemplum in uno ipso homine ostendit“ [61]). ‚Eva nobis interior caro nostra est“ [62]). ‚Semen serpentis‘ und ‚semen mulieris‘

---

55) De Genesi ad litteram XI 1 u. 36, ed. Jos. Zycha, CSEL XXVIII (1894) 333 u. 370. Mit unbedeutenden Abweichungen auch De Genesi contra Manichaeos II 1, 2: ML 34 (1861) 196; so statt ‚servare‘ — ‚observare‘.

56) Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus VI 25 — ML 45 (1865) 1558

57) ML 36 (1861) 354; 584; 1381

58) I 10, Zycha a. a. O. 508 f.

59) ‚in medio tui et . . .‘, wie es wörtlich im Griechischen heißt, sei gleichbedeutend mit ‚inter te et inter mulierem‘ des lat. Textes.

60) De Gen. ad litteram XI 36 a. a. O.

61) De Gen. c. Man. II 18, 28 — ML 34 (1861) 210

62) Enarr. in Ps. 48 Sermo I 6 a. a. O.

deutet er De Gen. c. Man. auf die schlechten Gedanken bzw. guten Werke. ‚Caput serpentis' ist ihm die erste böse Einflüsterung, ‚calcaneum' unser Gleiten und Straucheln, das der Teufel beobachtet, um uns zu stürzen [63]). Daran knüpft dann Augustin seine paränetischen Mahnungen, wie er überhaupt Gen. 3, 15 als Gebot und Warnung auffaßt. „Evae hoc dixit . . . praeceptum est Evae, ut observet . . ." (in Ps. 48). „Cum cautam faceret Dominus Ecclesiam, ait: ‚Illa tuum observabit caput' . . ." (in Ps. 35). „In magno mysterio dictum, in figura dictum Ecclesiae futurae, factae de latere viri sui, et hoc dormientis . . . Quid ergo dictum est Ecclesiae? Jam modo audite, intelligite, cavete: ‚Ipsa tuum observabit caput et tu ejus calcaneum'. O Ecclesia, caput serpentis observa! . . ." (in Ps. 103). Es konnte eine Mariologie des hl. Augustinus geschrieben werden [64]), worin des berühmten Genesisverses überhaupt keine Erwähnung geschieht. Augustinus verwertet verhältnismäßig oft Gen. 3, 15. Aber, wie unsere Darlegung gezeigt hat, nie in messianisch-marianischem Sinne.

In den erhaltenen Briefen des hl. PAULINUS VON NOLA († 431), die „mit biblischen Zitaten und Anspielungen ganz überladen sind" [65]), begegnet uns einmal auch Gen. 3, 15. „Was tust du, armer Mensch, — fragt Paulinus Ep. 24, 14 — inmitten solcher Feinde? Wie wirst du unbewaffnet den Bewaffneten widerstehen können? . . . Der Herr ist mein Licht, der Herr Schützer meines Lebens . . . Christus wird meine Füße beschuhen, daß ich festen Schrittes über die Dornen und Disteln dieser Erde wandle und auf dem rauhen, engen Pfade mit geschütztem Fuß sicher einherschreite. Nec a morsu metuens subditum serpentis inimici caput ipso, quod insidiosus observat, calcaneo conteram. Quod quidem non de meae infirmitatis audacia adrogans loqui vindico, sed omni fideli de virtute Christi promittere . . ." [66]).

Paulinus scheint hier die verschiedenen Textformen, wie sie die altlateinische und die neue Übersetzung des hl. Hieronymus für unsere Schriftstelle bieten, kombiniert zu haben: ‚Observat' — Itala; ‚insidiosus', ‚conteret' — Vulgata. Die Anwendung selbst des Heiligen zeigt, daß er den Vers nicht prophetisch-messianisch verstanden haben kann.

Auch rein moralisch faßt JOHANNES KASSIAN († 435) Gen. 3, 15 auf, wenn er in seinem Werke De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis [67]) schreibt:

---

[63]) So erklärt er auch Ps. 55, 5: ‚Ipsi calcaneum meum observabunt'.
[64]) Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907
[65]) Bardenhewer III 581
[66]) Paulini Nolani Epistulae, ed. Guil. Hartel, CSEL XXIX (1894) 215
[67]) IV 37, ed. Michael Petschenig, CSEL XVII (1888) 74. — Der Herausgeber verweist zwar auf Ps. 55, 7; aber ohne allen Zweifel hat Kassian hier Gen. 3, 15 im Sinne.

„Die listige Schlange gibt ständig acht auf unsere Ferse, d. h. sie lauert immer auf unsern Ausgang aus dieser Welt und bis zu unserem Lebensende sucht sie uns zu Fall zu bringen. Daher nützt es nichts, einen guten Anfang gemacht zu haben . . ., wenn diesen nicht ein würdiger Beschluß sichert und krönt . . . Um dies erreichen zu können, habe allzeit acht auf den Kopf der Schlange, d. h. auf ihre ersten Einflüsterungen; hinterbringe sie alsbald deinem Obern . . .“ Ähnlich an einer Stelle desselben Werkes [68]): „Stets müssen wir des Befehles eingedenk sein: ‚Mit aller Wachsamkeit behüte dein Herz‘ und nach Gottes erstem Gebot (secundum Dei principale mandatum) sorgfältig auf das verderbliche Haupt der Schlange achten, d. h. auf den Anfang der bösen Gedanken, durch die der Teufel in unsere Seele einzudringen versucht . . .“. Der Ausdruck principale mandatum dürfte bezeichnend sein für Kassians Auffassung des Genesisverses: keine prophetische Ankündigung liegt für ihn in diesen Worten, sondern eine ethische Forderung.

Die Predigt 173 des hl. PETRUS CHRYSOLOGUS († 450) „Über Johannes den Täufer und Herodes“ enthält eine ganz spezielle Anwendung von Gen. 3, 15 b: „‚Ich will, daß du mir sogleich auf einer Schüssel das Haupt Johannes des Täufers gibst‘. Das Schlangengezücht geht auf das Haupt des Menschen los, dem sein eigener Kopf, wie es weiß, verfallen ist durch das erste Gottesurteil (sententia principali): ‚Er wird achthaben auf deinen Kopf und du wirst lauern auf seine Ferse‘ . . .“ [69]). Durch eine derartige Anwendung ist keineswegs eine gelegentliche ähnliche Anwendung auf Christus, sicher aber das eigentliche christologische Verständnis unseres Verses ausgeschlossen.

Die Formulae spiritalis intellegentiae des einstigen Mönches und späteren Bischofs von Lyon EUCHERIUS († zwischen 450 und 455) wollen in das Verständnis der biblischen Bücher einführen und bieten „Proben tieferer Schriftauffassung“ [70]). Sie haben in den Schulen des Mittelalters viel Verwendung gefunden [71]).

Gen. 3, 15 finden wir in der erklärenden Glosse zu dem Wort ‚calcaneum‘. „Calcaneum supplantatio vitiorum; in Genesi: ipse tuum observabit caput et tu illius calcaneum. et in malam partem: levavit contra me calcaneum“ [72]). Demnach hat Gen. 3, 15 für Eucherius nicht messianische Bedeutung.

---

68) VI 13, ebd. 122; vgl. auch VII 21 u. 23, ebd. 144 f.
69) ML 52 (1894) 653 BC
70) Bardenhewer IV 568
71) Ebd. 569
72) Ed. Carolus Wotke, CSEL XXXI (1894) 38 — ML 50 (1863) 759 bietet bis zum Genesiszitat einschließlich denselben Text. Dann aber folgt: Item terminus actionis, ut in Psalmo: ‚Ipsi calcaneum meum observabunt‘. Offenbar eine spätere Interpolation aus Gregor d. Gr.

Von den lateinischen Vätern des 5. Jahrhunderts ist LEO DER GROSSE († 461) der letzte, bei dem Gen. 3, 15 nachzuweisen ist, und unter ihnen der einzige, der diesen Vers messianisch versteht und verwertet. Mit der ihm eigenen Prägnanz und Klarheit führt Leo zu Beginn seiner zweiten Weihnachtspredigt aus: „Deus enim omnipotens et clemens . . . statim ut nos diabolica malignitas veneno suae mortificavit invidiae, praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praesignavit; denuntians serpenti futurum semen mulieris quod noxii capitis elationem sua virtute conteret, Christum scilicet in carne venturum Deum hominemque significans, qui natus ex Virgine violatorem humanae propaginis incorrupta nativitate damnaret“ [73]). Wir werden daraufhin gleichfalls an Gen. 3, 15 zu denken haben, wenn Leo in der vierten Weihnachtspredigt sagt: „ . . . Deus de Deo, idem etiam homo de homine nasceretur. Promissum quidem hoc a constitutione mundi . . .“ [74]).

Fast wie eine kurze Zusammenfassung der ähnlichen Ausführungen in der Epistula ad amicum aegrotum muten diese Worte Leos an. Hier wir dort erhält Gen. 3, 15 den ausgesprochenen Charakter des Protevangeliums. Die unleugbar vorhandene inhaltliche Ähnlichkeit der beiden Texte rückt ihre Verwandtschaft in den Bereich der Möglichkeit; genügt aber doch nicht zum Erweise, daß jene Epistula Leo den Großen unmittelbar beeinflußt hätte. Leo kann auch Cyprians Werk Ad Quirinum gekannt haben, worin der Weibessame, der den Kopf des Teufels zertreten soll, auf Christus bezogen wird: Hoc semen praedixerat Deus de muliere procedere, quod calcaret caput diaboli. In den beiden eben genannten Schriften ist, wie wir wissen, Gen. 3, 15 außerdem noch mit der jungfräulichen Geburt in Verbindung gebracht. Tatsächlich erweckt nun auch der letzte Teil des oben mitgeteilten Abschnittes aus dem zweiten Weihnachtssermo den Eindruck, als sei für Leo nicht nur das Kommen des messianischen Schlangentreters, sondern auch seine Menschwerdung aus der Jungfrau in den Genesisworten geweissagt [75]).

Wie wir somit das 4. Jahrhundert mit einem Zeugnis für die messianisch-marianische Auslegung von Gen. 3, 15 abschließen konnten, so steht auch als letzter in der Reihe der Väter des 5. Jahrhunderts, die diesen Schriftvers verwertet haben, ein Vertreter der christologischen Deutung.

---

[73]) ML 54 (1881) 194 A

[74]) Ebd. 204 A

[75]) Dieselbe Ansicht vertritt Müller a. a. O. 46 bei seiner Besprechung und Beurteilung der Leo-Stelle: Cum semen sit Christus et urgeatur tantopere, quod semen hoc debuerit provenire ex virgine in partu inviolata, iam S. Leo accedit illis, qui urgent semen mulieris debere esse mulieris absque viro.

C. 6. Jahrhundert: das Opus imperfectum in Matthaeum, Kassiodor, Gregor der Große.

In einer neueren Untersuchung datiert G. Morin[76]) die Entstehung des OPUS IMPERFECTUM IN MATTHAEUM in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts. Er neigt nicht, wie vor allem Stiglmayr, aber auch andere, zu der Annahme einer griechischen Urschrift, die dann später eine lateinische Übersetzung oder richtiger freie Bearbeitung erfahren habe; vielmehr erblickt er in dem überlieferten lateinischen Text des Kommentars das Original. Die zahllosen Gräzismen veranlassen Morin, entweder einen gebürtigen Griechen als Verfasser anzunehmen oder diesen doch in einem der lateinisch-hellinistischen Sprachgrenze angehörigen Kreise zu suchen. Unwidersprochen ist es, daß der Autor dieses eines Chrysostomus nicht unwerten[77]) Werkes ein strenger Arianer war.

In der 45. Homilie finden wir Gen. 3, 15 verwertet. Der Verfasser bemerkt zu Mt 23, 33: Ihr Schlangen und Natterngezücht, wie sollt ihr der Verurteilung zur Hölle entfliehen? — „Schlangen sind nämlich auch alle Häretiker". Und etwas weiter: „ . . . sie sind Schlangen geworden, Kinder jener Schlange, zu der der Herr ‚in persona Ecclesiae et diaboli' spricht: ‚Siehe, ich setze (pono) Feindschaft zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen'. Auf dem Bauch und der Brust sollst du kriechen und Erde fressen alle deine Tage. Dieses Urteilsspruches wegen kann zwischen Häretikern und Christen kein Frieden sein. . Wenn also die Häretiker die Kinder der Kirche nicht verfolgen und bedrängen, so sind auch sie Kinder der Kirche. Verfolgen sie aber diese, dann sind sie Samen jener Schlange, deren Samen eben Feindseligkeiten ausübt wider den Samen der Kirche"[78]). Diese ganz besondere Anwendung von Gen. 3, (14) 15 auf das Verhältnis zwischen Kirche und Häresie ist sonst nicht zu belegen. Doch die Beziehung der Genesisworte auf die Kirche und das sittliche Ringen ihrer Kinder haben wir schon bei Augustinus kennengelernt. Die Wendung „in persona Ecclesiae et diaboli" erinnert beinahe an die ähnliche bei Augustinus: „In magno mysterio dictum (nämlich Gen. 3, 15 b), in figura dictum Ecclesiae futurae". Für den, der in dieser Weise, so wie er es gerade braucht, Gen. 3, 15 auslegt, kann dieser Vers keine messianische Weissagung enthalten.

In seinem der Hauptsache nach aus Augustinus geschöpftem

---

76) Quelques aperçus nouveaux . . .: Rev. Bénéd. (1925) 239—262

77) Vgl. Bardenhewer III 597. Andere Urteile über Bedeutung und Wert des Kommentars zusammengestellt bei Stiglmayr, Das Opus imperf. in Mt: Z f. kath. Theol. (1910) 3 A. 1

78) MG 56 (1862) 890

Psalmenkommentar zieht KASSIODOR († um 570) bei Erklärung des 55. Psalmes zur Erläuterung des 7. Verses Gen. 3, 15 heran: „‚Ipsi calcaneum meum observabunt'. Mos iste diabolicus est vel eorum qui ministri ipsius esse noscuntur, ut calcaneum, id est ultima nostra insidiosa calliditate respiciant, sicut serpenti a Domino dictum est: ‚Illa tuum observabit caput et tu insidiaberis calcaneo ejus'. Scit enim diabolus finitima nostra judicari, et ipsa vult evertere ut possimus ad reatus discrimina pervenire" [79]). Zunächst eine Bemerkung zur Zitation der Genesisstelle. Der erste Teil des Zitates gehört der altlateinischen Übersetzung an, der zweite Teil (insidiaberis c. e.) der Vulgata des hl. Hieronymus. Wir werden es hier nicht mit einer unbewußten Konfusion zweier bekannter Texte, sondern mit einem gewollten Verschmelzungsversuch zu tun haben. Wie auch die umschreibende Wiedergabe der Stelle offenbar auf beide Übertragungen Bezug nimmt und sie vereinigen will: i n s i d i o s a calliditate r e s p i c i u n t. Wir wissen ausdrücklich, daß Kassiodor in seiner Bibliothek zu Vivarium sowohl einen vorhieronymianischen als auch den hieronymianischen Bibeltext hatte [80]). — Die Auffassung Kassiodors von Gen. 3, 15 erhellt deutlich genug aus der Nebeneinanderstellung der beiden Schriftstellen Gen. 3, 15 und Ps. 55, 7 und der Bezeichnung des in beiden Versen ausgesprochenen Verhaltens als „mos diabolicus".

Ganz in Anlehnung an Augustinus und Kassiodor deutet Papst GREGOR DER GROSSE († 604) in der seinem Freunde Leander, Erzbischof von Sevilla, gewidmeten Erklärung des Buches Job die uns beschäftigende Genesisstelle [81]). Ihr geht derselbe Psalmvers wie bei Kassiodor voraus. ‚Calcaneum' bezeichnet nach Gregor den ‚terminus actionis', den Abschluß der guten Handlung, auf den der Teufel es besonders abgesehen hat, nachdem er mit seiner ersten bösen Einflüsterung kein Glück gehabt. Während Gregor nach seinen eigenen Worten [82]) der nova translatio folgt, gleichwohl aber auch die vetus translatio beachten und heranziehen will, zitiert er Gen. 3, 15 b sofort in der Textform der Itala, genau wie Augustinus De Genesi c. Man.

Aus dem 6. Jahrhundert läßt sich mithin kein einziges Zeugnis zugunsten der christo-mariologischen Auslegung und Verwertung unserer Genesisstelle beibringen.

---

[79]) ML 70 (1865) 396 C

[80]) A. Franz, M. Aurelius Kassiodorus Senator 51: zitiert bei Ziegler, Die lat. Bibelübersetzungen vor Hier. . 17 A. 1.

[81]) ML 75 (1902) 552 AB

[82]) Ebd. 516 C

D. Gen. 3, 15 bei den lateinischen christlichen Dichtern dieses Zeitabschnitts: Prudentius, Cyprian aus Gallien, Klaudius Marius Victor, Alcimus Ecdicius Avitus.

Wenige Jahrzehnte später, als die Ostkirche mit Ephräm einen ihrer gefeiertsten Sänger verlor, erstand dem Abendlande ein AURELIUS PRUDENTIUS KLEMENS († um 410): unstreitbar der hervorragendste lateinische Dichter des christlichen Altertums. Für die Entwicklung der mariologischen Deutung von Gen. 3, 15 kommt Prudentius eine große Bedeutung zu. Da die Echtheit der diesbezüglichen Stücke bei Ephräm ernsten Bedenken unterliegt, ist er als der erste zu betrachten, der Gen. 3, 15 b, wo er ipsa gelesen haben muß, auf Maria anwandte. Dahin sind auch die Worte Lehners[83]) zu verstehen, diese Verse — es handelt sich um Cathemerinon III 126 bis 130 u. 145 bis 155 — bildeten die älteste Ausdeutung der biblischen Prophezeiung auf Maria. In dem Weibe der ersten Vershälfte haben ja schon frühere Maria gesehen.

Prudentius hat von der verhängnisvollen Übertretung im Paradiese und ihrer Auswirkung für das erste Menschenpaar gesprochen und fährt nun fort: „Auch die Urheberin des Betruges, die arge Schlange, wird gestraft: das Weib soll ihren dreizüngigen Hals mit der Ferse zerreiben[84]). So blickt die Schlange mit Bangen auf zu der Sohle des Weibes und das Weib zum Manne". Nach kurzem Hinweis auf die Folgen des Sündenfalles für das ganze Menschengeschlecht geht Prudentius auf die Erlösung über, die durch die Menschwerdung Gottes aus der Jungfrau zustande komme, und sagt dann weiter: „Das war jener alte Haß, jener zu tödlichem Kampf gesteigerte Zwist zwischen Schlange und Mensch, daß jetzt die Schlange tiefgekrümmt von weiblichen Füßen zermalmt wird[85]). Denn die Jungfrau, die würdig befunden war, Gott zu gebären, bändigt alle Gifte. In krummen Windungen spritzt auf grüner Wiese die grünliche Schlange verdrossen ihr ungefährliches Gift

---

[83]) Die Marienverehrung in den ersten Jahrh. 178

[84]) „Calce terat". Trotz dieses Ausdruckes und des noch folgenden: „proteritur pedibus" kann wegen zeitlicher Schwierigkeiten eine Kenntnis und Benutzung der Vulgata bei Prudentius kaum angenommen werden. Vgl. dazu auch Schuster, Studien zu Prudentius 71 u. 75 f. Prudentius mag die schon bei Cyprian, dem lateinischen Irenäusübersetzer (s. oben 16 A. 15) und in der Epistula ad amicum aegrotum vorkommende Textform von Gen. 3, 15 b : ‚ipse (-a) calcabit (statt ‚servabit') caput tuum' in dieser Weise (= calce terere, pedibus proterere) poetisch umschrieben haben.

[85]) Hoc odium vetus illud erat, / hoc erat aspidis atque hominis / digladiabile discidium, / quod modo cernua femineis / vipera proteritur pedibus. Rösler, der kath. Dichter Aur. Prudentius Clemens 405 A. 1 gibt den Sinn dieser Strophe also: Dahin zielte der Kampf auf Leben und Tod, der Schlange den Untergang zu bereiten.

aus“ [86]). Ohne dem Text Gewalt anzutun, läßt es sich unmöglich leugnen, daß darin von Maria, der Gottesmutter, die Rede ist. Middeldorpf [87]) noch hat sich krampfhaft bemüht, die Verse nicht marianisch zu erklären. Clemens Brockhaus [88]) versucht es nicht mehr; ihm ist, wie den katholischen Erklärern des Prudentius, die Jungfrau, die des Erlösers Mutter wurde, die Schlangentreterin. Daran ist also gar nicht zu zweifeln: Prudentius kennt und benützt die Lesart ‚ipsa‘; und zweitens deutet er sie an unserer Stelle auf Maria, die ‚Virgo edere Deum merita‘. Wo hat nun Prudentius diese Anwendung und Deutung des Genesistextes auf Maria her? Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß er die Werke des hl. Ambrosius kennt [89]). Allein Ambrosius hat wohl ‚ipsa‘ gelesen, die Beziehung von ‚ipsa‘ auf Maria ist ihm jedoch fremd. Prudentius war ferner mit den Schriften Cyprians vertraut [90]). Aber Cyprian liest mit der Vetus Latina noch ‚ipse‘ und versteht darunter Christus selbst. Die Frage, ob Prudentius Gen. 3, 15 b mit der Lesart ‚ipsa‘ erstmalig auf Maria bezieht oder diese Auslegung von einem früheren übernommen hat, soll hier noch offen gelassen werden.

Neues Licht wirft auf die mariologische Verwertung von Gen. 3, 15 bei Prudentius die wichtige Feststellung, daß er dieses Schriftwort auch anders anwendet, nicht bloß auf die Gottesmutter bezieht: ein Umstand, der bisher noch nicht beachtet und berücksichtigt wurde. Zunächst eine Stelle, bei der es freilich noch fraglich erscheinen kann, ob hier eine Anspielung auf Gen. 3, 15 vorliegt. Es ist Cathemerinon IX 88–93. Angesichts des heiligen Opferleibes des Herrn am Kreuz, so schildert es unser Dichter, verlor die Schlange ihr Gift „saucius dolore multo, colla fractus sibila“ [91]). Diese letzteren Ausdrücke rufen doch unwillkürlich die Vorstellung des Schlangentreters wach. Dann wäre es an dieser Stelle Christus, der durch seinen Tod das zischende Haupt der Schlange zertritt und ihr Gift vernichtet.

Bleibt aber hier die Bezugnahme auf Gen. 3, 15 noch zweifelhaft, so ist sie zweifelsohne vorhanden in Peristephanon XIV: Passio s. Agnetis. Der Dichter beschreibt, wie sich die Seele der hl. Martyrin von ihrem Leibe löst und frei himmelwärts schwebt; wie sie unter sich liegen sieht den Erdkreis usw. . . . ‚et quod malorum taetrius omnium est, gentilitatis

---

[86]) Aur. Prudentii Clementis Carmina ed. Joannes Bergman, CSEL LXI (1926) 17 f.
[87]) De Prudentio et Theologia Prudentiana: Z f. d. hist. Theol. (1832) 172 f.
[88]) Aur. Prudentius Cl. in seiner Bedeutung für d. Kirche s. Zeit 86
[89]) Vgl. Rösler a. a. O. 242 f.
[90]) Ebd. 243
[91]) Ed. Bergman a. a. O. 55

sordida nubila'. Unmittelbar darauf folgen jetzt die in Betracht kommenden Verse:

V. 112 Haec calcat Agnes ac pede proterit
113 stans et draconis calce premens caput,
terrena mundi qui ferus omnia
spargit venenis mergit et inferis,
116 nunc virginali perdomitus solo
cristas cerebri deprimit ignei
nec victus audet tollere verticem [92]).

Daß Prudentius in diesen Versen Gen. 3, 15 vor Augen gehabt hat, ist auch die Ansicht seines jüngsten Herausgebers Bergman. Darüberhinaus bemerke ich aber überraschende wörtliche Anklänge an die oben in deutscher Übersetzung mitgeteilten Verse aus Cathemerinon III.

Zu V. 112: Haec calcat Agnes . . . notiere ich:
. . . cernua femineis / vipera proteritur pedibus
(Cath. III 149 f.)
Zu V. 113:
. . . ut mulier / colla trilinguia calce terat
(Cath. III 127 f.)
Zu V. 116:
sic coluber muliebre solum / suspicit (Cath. III 129 f.)
omnia virgo venena domat (Cath. III 152).

Wenn nun Prudentius kein Bedenken trägt, Gen. 3, 15 auch auf die hl. Agnes nach ihrem siegreich bestandenen Martyrium anzuwenden, von ihren jungfräulichen Füßen das Haupt der höllischen Schlange zermalmt werden läßt, dann gibt er eben dieser Schriftstelle keine ausschließliche Beziehung auf die Gottesmutter, sieht dieses Bibelwort nicht in Maria allein erfüllt. Dann verliert aber der ganze Abschnitt Cath. III 126 ff., nicht an mariologischer Bedeutung überhaupt, jedoch an dem Wert für die Mariologie, den er in hohem Maße erhalten würde, so er allein dastünde oder durch ähnliche Stellen gestützt würde. Dann kann man auch nicht so ohne jede Einschränkung behaupten, es sei gewiß, daß die alte Kirche durch die Übersetzung ‚ipsa' die von Moses überlieferten göttlichen Worte ausdrücklich von der jungfräulichen Gottesmutter verstanden habe, und daß Prudentius zweifellos hierin mit ihr übereinstimme [93]). Es mag im allgemeinen richtig sein, was Rösler am Schlusse seiner Untersuchung über die Abhängigkeit des Prudentius von seinen Vorgängern und Zeitgenossen als seine Überzeugung ausspricht: „Die theologische Bildung des Prudentius ist weniger die Frucht eingehender bedeutender Studien

92) Ebd. 431
93) Rösler a. a. O. 405

als das Spiegelbild der kirchlichen Lehre, die im öffentlichen Gottesdienst und im Privatverkehr zum Ausdruck kam“ [94]). Allein dieses Urteil muß nicht für jede seiner Äußerungen und Ansichten Geltung haben. Wie seine Anwendung des Genesistextes auf Agnes nicht vor ihm schon gemacht, geschweige denn geläufig gewesen sein mußte, ebenso wenig braucht die mariologische Verwertung von Gen. 3, 15 b sich schon vor ihm zu finden [95]), so daß Prudentius nur als Zeuge für die damalige allgemeine Auffassung zu betrachten wäre. Prudentius ist der erste, bei dem diese Anwendung zu belegen ist, wohl überhaupt der erste, der diese Beziehung ausspricht [96]). Außerdem ist festzuhalten, daß es sich bei ihm um eine Anwendung, keine strenge ausschließliche Deutung auf Maria handelt.

Die Hymnen des Prudentius mögen weit verbreitet und viel gelesen worden sein, als ausgesprochene Kunstdichtung sind sie doch nie populär geworden. Arevalos Behauptung: „Hymni Prudentiani, in multis Ecclesiis celebrati, satis probant quam communis tunc fuerit sententia de Virgine conterente caput serpentis“ [97]) läßt sich nicht aufrecht erhalten. Menzinger verwertet denn auch in seiner Studie „Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie“ Cath. III 145 ff. nicht. Nur „Bruchstücke seiner Hymnen sind erst später in das Stundengebet der Kirche aufgenommen worden. Diese enthalten nichts über Maria“ [98]).

---

[94]) Ebd. 252

[95]) „Die Frage, ob und wieweit Prudentius in der Benützung von Bibelstellen als Beweis- und Erläuterungsquellen zu diesem oder jenem Dogma der christlichen Lehre unabhängig handelt oder teilweise in den Fußstapfen anderer christlicher Dichter und Schriftsteller seiner oder der vorhergehenden Zeit wandelt“, will Schuster a. a. O. 51 nicht eigens untersuchen und entscheiden; nimmt aber doch — und durchaus mit Recht — an, „daß ein großer Teil der von Prudentius verwendeten Bibelstellen durch den von den Erklärern der Heiligen Schrift und den Predigern sanktionierten Gebrauch auch damals schon gewissermaßen zum stehenden Beweisapparat für einzelne kirchliche Lehren gehörte“. Aber eben doch nur „ein großer Teil!“

[96]) Diese Annahme wird durch den mehr temperamentvollen als sachlich begründeten Widerspruch Arevalos nicht entkräftet: Interpretatio a Prudentio adhibita satis persuadet, non solum iam tunc passim ita legi, sed etiam ad B. Virginem „omnia venena domantem, quod Deum edere merita fuerit“, h. e. sine labe conceptam, locum illum Genesis applicari. Non enim fingas, aut, si tibi fingas, mihi probabis, Prudentium ex uno vel altero corrupto exemplari ea verba arripuisse, quibus novam ipse suam interpretationem fundaret. ML 59 (1862) 672

[97]) Ebd. 674

[98]) Die unmittelbare Fortsetzung lautet: „Wohl spricht aber Prudentius in seiner Schrift Apotheosis von dem ‚matris adoratum gremium‘. Doch handelt es sich hier um keine liturgische Schrift.“ Menzinger, Mariologisches . . . 118. — Nach den letzten 2 Sätzen scheint M. a) die 2 Hymnenbücher des Prudentius, die er vorher im engen Anschluß an die altspanische Liturgie gedichtet sein ließ, als liturg. Werke in einem weiteren Sinne wenigstens anzusprechen und b) mit seinen Worten: „diese enthalten

Jetzt haben wir noch kurz den mariologischen Inhalt seiner Anwendung darzulegen. Lehner bringt diese Prudentiusstelle in dem Kapitel „Anteil am Erlösungswerke" und gibt ihren Lehrgehalt also wieder: „Dadurch daß Maria die Mutter Gottes wird, zertritt sie der Schlange den Kopf und bändigt ihr Gift, d. h. sie vereitelt die ferneren Bestrebungen des Teufels, die Menschen ins Verderben zu stürzen, und hilft dadurch, soweit es an ihr ist, dieselben erlösen" [99]). Gegen diese Kommentierung ist nichts einzuwenden. Lehrt Prudentius hier eine Mitwirkung bei der Erlösung, dann ganz klar und deutlich eine mittelbare, die einfach mit ihrer Gottesmutterschaft gegeben und in ihr beschlossen ist. Eine direkte aktive Beteiligung am Erlösungswerke kommt dagegen in keiner Weise zum Ausdruck.

Außer bei Prudentius finden wir Gen. 3, 15 noch bei drei lateinischen Dichtern der folgenden zwei Jahrhunderte. Während Prudentius mehr gelegentlich diese Stelle verwertete, haben diese unseren Vers gewissermaßen berühren und behandeln müssen, weil sie den Genesisstoff im Zusammenhang metrisch bearbeiteten. Es sind die Dichter: Cyprian, Klaudius Marius Victor, Alcimus Ecdicius Avitus. Alle drei aus Gallien stammend.

Während man sich über Entstehungszeit und Verfasser des Heptateuchos beinahe geeinigt hatte [100]), legt W. Hass in seinen „Studien zum Heptateuchdichter CYPRIAN" ganz andere Ergebnisse vor. Er lehnt die Gleichsetzung Cyprians mit dem gleichnamigen Presbyter, dem Empfänger eines Briefes des hl. Hieronymus, ab und gibt der Alethia des Kl. M. Victor den zeitlichen Vorrang vor dem Heptateuchos. Zu dieser Umstellung entgegen der bisherigen Annahme bestimmt ihn der von Cyprian benutzte Bibeltext, der sich als eine der altlateinischen Übersetzungen, aber schon mit Vulgataeinschlag, erweise und im günstigsten Falle erst um 430 geschrieben sein könne, nicht früher [101]). Danach hätte nicht Kl. M. Victor aus Cyprian geschöpft, sondern umgekehrt hätte der Verfasser des Heptateuchos die Alethia benutzt. Ob und inwieweit Haß mit diesen neuen Aufstellungen Beifall gefunden hat oder finden wird, steht dahin. Er hätte jedenfalls ebenso gründlich die Alethia und ihre Bibelvorlage studieren müssen, ehe er seine

---

nichts über Maria" für die Hymnen insgesamt (nicht bloß für die später ins kirchl. Offizium aufgenommenen Strophen) einen mariologischen Einschlag zu verneinen. Dann hat er aber Cath. III 145 ff. übersehen, und seine Angabe ist unrichtig. M., — der seiner Aufgabe entsprechend nur solche Texte behandeln will, die „einerseits etwas über Maria bringen, andererseits aber auch wirklich liturgisch genannt werden können" (a. a. O. 82) —, läßt es in diesem Abschnitt über Prudentius an Folgerichtigkeit wie auch an Klarheit in der Ausdrucksweise fehlen.

99) Lehner a. a. O.

100) Vgl. Bardenhewer III 432—434

101) Haß, Studien zum Heptateuchdichter Cyprian 40

Behauptungen wagen durfte. Die der Alethia zugrunde liegende Version könnte unter Umständen noch stärker als der Heptateuchos gegen eine so frühe zeitliche Fixierung sprechen. In dieser Arbeit wird vorerst noch die alte Reihenfolge innegehalten: Cyprian — Kl. M. Victor. Für die uns hier beschäftigende Frage hängt übrigens von dem Hysteron-Proteron der beiden nicht soviel ab.

Das Werk Cyprians ist lediglich eine metrische Umschreibung des biblischen Textes. Auch bei der Wiedergabe von Gen. 3, 15 folgt der Dichter ziemlich eng dem Wortlaut. Aber da es doch einmal eine Umschreibung und eine Wiedergabe mit eigenen Worten ist, wird sich darin auch zugleich die Auffassung des Autors von unserer Stelle erkennen lassen. Der Allmächtige verurteilt die Schlange dazu, als allen verhaßtes Untier fortan ihr Dasein zu fristen, auf dem Bauche zu kriechen und Erde zu fressen

> (mandere) mansuro quaecumque in tempora bello
> humanos inter sensus ipsumque labentem
> vertice ut abjecto pronus post crura virorum
> serperet et calces, dum labens comminus instat [102]).

Vom ständigen Kampf „humanos inter sensus ipsumque labentem" ist in diesen Versen die Rede. Es ist nicht sofort ersichtlich, ob darin die natürliche Abneigung und Feindschaft der Menschen gegen die Schlangen oder aber der sittliche Kampf gegen den Versucher gemeint und ausgesprochen ist. Eines ist sicher: Cyprian versteht Gen. 3, 15 nicht messianisch-marianisch. Wie der Ausdruck „post crura virorum serperet et calces" nahelegt, stand im benutzten Schrifttext Gen. 3, 15 b mit der Lesart ‚ipse'. Diese erfährt eine auf den ersten Blick seltsam anmutende Deutung, indem die hinterlistigen Nachstellungen der Schlange nur den Männern zu gelten scheinen. Diese Deutung der männlichen Form des Pronomens in Gen. 3, 15 b auf die Männer, die männlichen Weibesnachkommen, ist uns aber schon einmal bei Prokopius von Gaza begegnet, der jedoch später schreibt als Cyprian.

Gegen Mitte, wie man ziemlich allgemein annahm [103]), oder, wenn W. Hass [104]) recht hat, schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts entstand das „Alethia" betitelte Werk des massilischen Rhetors KLAUDIUS MARIUS VICTOR. Der Autor ist diesmal ein Laie. Außer der Überlieferung weist die ganze Art der Sprache des Gedichtes auf den Laienstand des Verfassers hin, wie Schenkl im Vorwort zu seiner Ausgabe der Alethia dar-

---

[102]) Cypriani Galli poetae Heptateuchos, rec. Rudolfus Peiper, CSEL XXIII (1891) 5 — Liber Genesos V. 110—113

[103]) Vgl. Bardenhewer IV 639: etwa in den Jahren 430—440

[104]) A. a. O. 40

tut [105]). Aus der einleitenden Precatio erhellt, daß der Dichter bei Abfassung seines Werkes an den Gebrauch beim Unterricht in den Schulen gedacht hat. Wieweit es tatsächlich diesen Zwecken gedient hat, ist eine andere Frage und kaum noch festzustellen. Gen. 3, 15 kleidet Kl. M. Victor in die folgenden Hexameter:

atque hujus, prima gaudes quam fraude subactam,
inferior pedibus degens et pectore pronus
extremis tantum sic insidiabere plantis
ut capiti trepidans etiam vestigia figat [106]).

Diese metrische Paraphrase des Genesisverses zeigt mit aller Klarheit, daß in dem leitenden Bibeltext die Lesart ‚ipsa' gestanden haben muß; zugleich aber auch, daß Victor in dem verführten und getäuschten Weibe selbst die Schlangentreterin erblickt.

Obwohl zwischen Cyprian und Victor unzweifelhaft ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, mag dieser oder jener der Gebende sein, bei der Versifizierung von Gen. 3, 15 läßt sich eine Benützung oder Nachahmung nicht erkennen. Auch die Werke des Prudentius wird Victor gelesen haben [107]). Die prudentianische Deutung des Verses auf Maria hat sich jedoch Victor nicht zu eigen gemacht. — Hinsichtlich der Bibelvorlage Victors kam Maurer [108]) zu dem Ergebnis, Victor sei einem Text, wie ihn die Itala und die Schriftzitate des hl. Ambrosius bieten, gefolgt; die Vulgata des hl. Hieronymus habe er kaum noch kennengelernt. Nun liest aber Ambrosius mit der Itala in Gen. 3, 15 b beidemal (ob)servare. Victor jedoch hat an der entsprechenden Stelle: „insidiabere plantis", „capiti vestigia figat". Diese Ausdücke scheinen doch Kenntnis der Vulgata vorauszusetzen, welche ‚conteret', ‚insidiaberis' übersetzt. Besonders das ‚insidiabere'. Es ist schwer zu glauben, dieses Verb stünde hier unabhängig und unbeeinflußt von der hieronymianischen Übersetzung. Das Urteil Maurers über den von Victor benützten Schrifttext ist auch nicht unwidersprochen geblieben [109]). Die hier gemachte Feststellung ist ein kleiner Beitrag zur Beantwortung dieser Frage, und zwar in dem Sinne, daß Victor die Vulgata gekannt und verwertet hat.

---

105) Poetae christiani minores, rec. C. Schenkl, CSEL XVI pars 1 (1888) 347

106) I 493—496 ebd. 382

107) Ebd. 354; Maurer, De exemplis quae Cl. M. V . . . 71—75; Schanz, Geschichte der römischen Literatur IV 2 (1920) 364

108) A. a. O. 59 f.

109) Olindo Ferrari, Intorno alle Fonti . . .: Didaskaleion (1912) 59, führt die gegenteilige Ansicht Gambers an und möchte sich ihr anschließen: Il Gamber invece (le livre de la Genèse dans la poésie latine au Ve siècle) crede che Vittore si sia sopratutto ispirato alla vulgata . . . A me pare che l'opinione del Maurer poggi su argomenti molto discutibili.

Die zwei vorausgehenden metrischen Bearbeitungen der Genesis im 5. Jahrhundert überragt an Wert und Gehalt die Dichtung des heiligen Bischofs von Vienne ALCIMUS ECDICIUS AVITUS „De spiritalis historiae gestis", die auch eine viel weitere Verbreitung fand und nicht ohne Einfluß auf die Folgezeit blieb. Das Werk dürfte Anfang des 6. Jahrhunderts, um 507, geschrieben sein. Im 3. Buch, das die Aufschrift trägt: De sententia Dei, lautet der Teil des Urteilsspruches über die Schlange, der uns hier nur beschäftigt, also:

Praecipue infelix mulier cum prole futura
Sic inimicitias odio currente reponat,
Semina seminibus mandent ut vota nocendi.
Insistens semper pavidae sectabere calcem:
Conterat illa caput victoremque ultima vincat [110]).

Arevalo in früherer Zeit und neuerdings Bachelet rechnen Avitus ausdrücklich zu den Vertretern der marianischen Deutung von Gen. 3, 15. Arevalo schreibt in den Prolegomena zu seiner Prudentiusausgabe [111]): „Alcimus Avitus Viennensis Episcopus Vulgatae lectionem Prudentiique interpretationem secutus est"; und zitiert nun als Beweisstelle — mit richtiger Angabe: lib. III Gen. — die folgenden Verse:

Olim erit, ut sexum muliebrem pronus adores,
Cujus tu quamquam pavidae insidiabere calci.
Conteret una caput tandem tibi femina victrix
Nascendumque etiam tali de stipite germen.

Das ist klar: wäre dieser Text Eigentum des Avitus, dann gehörte der hl. Bischof mit vollem Recht neben Prudentius. Aber diese Verse sind nicht aus seiner Feder geflossen. Sie stellen eine tendenziöse Überarbeitung des echten Textes dar, die in ihrer Art sicher lehrreich und bezeichnend ist. Die Spuren dieses korrumpierten Textes habe ich freilich nicht weiter verfolgt [112]).

Bachelet [113]) behauptet von dem oben angeführten echten Text, er beziehe sich auf Maria, die Gottesmutter; aber Bachelet täuscht sich. Der aus dem Zusammenhang gerissene letzte Vers, den er bloß anführt, kann freilich alles mögliche bedeuten, könnte für sich allein auch von Maria verstanden werden. Nach dem Kontext aber ist das ausgeschlossen. In den vier vorangehenden Versen ist ganz unmißverständlich von Eva die Rede,

---

[110]) V. 132–136. Ed. Peiper: Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi, t. VI pars posterior (1883) 227

[111]) ML 59 (1862) 673

[112]) Die von Arevalo zitierte Avitusstelle springt in dieser Textgestalt umso mehr in die Augen, als im selben Migneband der unverfälschte Text steht: 340 A. — Auch bei Reinke a. a. O. 247 stehen die für die Mariologie günstigen, aber unechten Verse.

[113]) Dict. de Théol. cath. VII 1, 855 f.

der mulier ‚infelix', ‚pavida'. Das Pronomen ‚illa' im letzten Vers kann sich nur auf dasselbe Weib beziehen. Würden übrigens diese Zeilen eindeutig auf Maria gehen, dann hätte jener Interpolator sich die Mühe gespart, den ursprünglichen Text der Stelle zugunsten der marianischen Deutung umzugestalten.

Avitus stimmt vielmehr in der Auffassung und Darstellung von Gen. 3, 15 ganz mit Kl. M. Victor überein, dessen Alethia er kannte [114]). Auch ihm ist Eva die Schlangentreterin. Die Verwandtschaft der beiden Texte zeigen schon die zwei inhaltlich gleichbedeutenden Attribute, die „das Weib" hier und dort bekommt: pavida — trepidans. Unser Dichter kennt wohl Prudentius, empfiehlt dessen Psychomachie seiner Schwester [115]): er kann also recht gut auch Cathemerinon III gelesen haben. Die dort gegebene Deutung des Genesisverses übernimmt er jedoch nicht, wie Arevalo fälschlich behauptet.

Kurz sei noch auf den von Avitus gebrauchten Bibeltext hingewiesen. In einzelnen Büchern der Hl. Schrift folgt er einer altlateinischen, in anderen der neuen Übersetzung des hl. Hieronymus. Der Pentateuch wird von ihm sowohl nach dem alten als nach dem neuen Text zitiert: er gebraucht beide Versionen nebeneinander und abwechselnd [116]). Gen. 3, 15 hat er offenbar nach der Vulgata umgedichtet. Wie bei Victor das ‚insidiaberis' der Vulgata auftaucht, so hier das ‚conteret'.

E. Isidor von Sevilla.

ISIDOR († 636) ist der große Sammler und Bewahrer des Vätergutes geworden. Er hat dieselbe Bedeutung für die Zusammenfassung und Überlieferung der patristischen Auslegungen des Protevangeliums und bildet insofern einen passenden Abschluß in der Geschichte der Deutung von Gen. 3, 15 bei den Vätern.

Die Stelle in seinen Quaestiones in Genesim [117]), wo Isidor die Auslegungen von Gen. 3, 15 gibt, finden wir wörtlich wieder in dem fälschlich dem hl. Eucherius von Lyon zugeeigneten Kommentar über die Genesis [118]). Bachelet [119]) führt diesen Abschnitt unter dem Namen Pseudo-Euchers an und fügt hinzu: „S. Isidore rapportant le même texte". Aber es kann kein Zweifel bestehen, wem die Priorität zukommt. Nicht Isidor hat diesen Text übernommen, sondern der später lebende Verfasser jenes unechten Kommentars, der sich als ein

---

114) Vgl. St. Gamber, Le Livre de la Genèse . . . 28
115) S. Rösler a. a. O. 254
116) Berger, Histoire de la Vulgate . . . 2
117) 5, 5—7. ML 83 (1862) 221
118) ML 50 (1863) 914
119) A. a. O. 856

aus Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Großen, Isidor v. Sevilla u. a. zusammengearbeiteter Cento erweist [120]).

Im Vorwort zu seinen Quaestiones in Vetus Testamentum betont Isidor, er schreibe ein compendium brevitatis, darin der Leser nicht seine Gedanken lesen, sondern die der Alten wiederfinden würde. „Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio [121])..

Zu Gen. 3, 15 bringt er nun an erster Stelle — man darf kühn sagen: als die übliche, gewöhnliche, allgemeine — die allegorisch-moralische Deutung. Augustinus und Gregors Interpretation müssen ihm unmittelbar vorgelegen haben, da z. T. wörtliche Übereinstimmung mit jedem von beiden besteht; obwohl Isidor, anders als Augustinus und Gregor, den Schriftvers nach der Übersetzung des hl. Hieronymus zitiert. Dieser Auslegung läßt Isidor eine zweite, weniger allgemeine, von einzelnen vertretene folgen: „Quidam autem . . . intellexerunt". Es ist die ausgesprochen messianisch-marianische Deutung. Das adversative ‚autem' zeigt, daß Isidor nicht die Meinung Bachelets [122]) teilt, es gäbe keine ‚opposition réelle' zwischen den zwei Auslegungsarten, die allgemeine Anwendung schlösse eine besondere auf Christus nicht aus; er denkt hier nicht an die Möglichkeit, daß beide Deutungen, die allgemein-moralische und die prophetisch-messianische sich bei ein und demselben Vater finden könnten.

Nun zum eigentlichen Text! „Manche aber haben die Worte: ‚Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe' von der Jungfrau, aus der der Herr geboren ward, verstanden, weil zu jener Zeit verheißen wurde, der Herr würde aus ihr geboren werden, um den Feind zu besiegen und den Tod, den er verursacht, zu vernichten. Denn auch das Folgende: ‚Sie wird deinen Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen' verstehen sie von der Leibesfrucht Mariä, nämlich Christus. D. h. du wirst ihn zu Fall bringen, daß er stirbt. Er aber wird, nachdem er dich besiegt hat, auferstehen und deinen Kopf zertreten: den Tod. Wie auch David in der Person des Vaters zum Sohne gesprochen hatte: ‚Über Schlangen und Basilisken wirst du wandeln, zertreten Leu und Drachen'. Mit Schlange meint er den Tod, mit Basilisk die Sünde, mit Löwe den Antichrist, mit Drachen den Teufel".

Es ist nicht ganz leicht festzustellen, von wessen Deutung Isidor hier redet. Wer sind die „quidam", die Isidor im Auge hat und deren besondere Auslegung der Genesisstelle er mit-

---

120) Bardenhewer IV 570
121) Praefation. 5, a. a. O. 209
122) A. a. O. 854

teilen will? Von den auctores, die er selbst als Quellen, aus denen er schöpfte, in der Praefatio erwähnt, fällt keiner unter die „quidam". Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Kassian, die genannt werden, verwerten zwar unsern Vers, aber nicht christo- und mariologisch.

Die Auswahl unter denen, an die wir bei den „quidam" zu denken haben werden, ist wirklich nicht allzu groß. Zunächst kommt einem Prudentius in den Sinn. Daß Isidor seinen berühmten Landsmann kannte, ist von vornherein klar. Ausdrücklich bezeugen es noch die sogenannten Versus S. Isidori [123]), daß Prudentius sich in der Bibliothek des Erzbischofs von Sevilla befunden. Er hat ihn auch gelegentlich zitiert [124]). Bei näherem Zusehen und Vergleichen der hier und dort gegebenen Erklärungen von Gen. 3, 15 sieht man jedoch, daß diese mehr Verschiedenes als Gemeinsames an sich haben. Die Anwendung, die Prudentius von der Schriftstelle macht, ist primär marianisch: er besingt das Weib = Maria als die Schlangentreterin Nicht so Isidor. Wohl sagt er einleitend: Quidam . . . de Virgine . . . intellexerunt. Aber in der weiteren Deutung tritt ganz und gar Christus in den Vordergrund: illo tempore ex ea Dominus nasciturus ad inimicum devincendum promittebatur. Und der Hauptunterschied ist eben der, daß Isidor seine Gewährsmänner, die „quidam", die auschlaggebende zweite Vershälfte vom Sohne der Jungfrau verstehen läßt. Obwohl er ‚ipsa' liest, wenn unsere Ausgaben recht haben. Wenn wir also trotzdem Prudentius zu den „quidam" rechnen wollen, dann jedenfalls nur insofern, als Isidor ihn denen beizählen würde, die Gen. 3, 15 nicht allegorisch-moralisch, sondern messianisch auslegen. Am ehesten dürfte die in der Epistula ad amicum aegrotum gegebene Deutung Isidor vorgeschwebt haben. Wenn wir den Verfasser des Briefes — nach einer vorsichtigen Mutmaßung G. Morins [125]) — in Spanien zu suchen hätten, wird es noch wahrscheinlicher, daß Isidor diese Epistula kannte und ihren Autor mit unter den „quidam" gemeint hat. Eine vergleichende Nebeneinanderstellung der beiden Texte, die in ihrem Aufbau sehr ähnlich sind und gedanklich ziemlich parallel laufen, scheint tatsächlich diese Verwandtschaft und Abhängigkeit nahezulegen. Die auffälligste und bedeutsamste Übereinstimmung besteht darin, daß beide Male Gen. 3, 15 b mit der Lesart ‚ipsa' angeführt, aber in der Erklärung auf Christus bezogen wird [126]). Die einzige größere Abweichung findet sich bei der Deutung des letzten Teiles, wo Isidor die Verwundung

---

123) Neu rezensiert von A. Riese, Zur lat. Anthologie: Rhein. Museum für Philologie 65 (1910) 500

124) Manitius, Geschichte der lat. Literatur des Mittelalters I (1911) 66

125) In dem oben 58 erwähnten Briefe.

126) Die Folgerungen aus dieser immerhin merkwürdigen Inkonsequenz zu ziehen, behalte ich mir für das 3. Kapitel des 2. Teiles vor.

der Ferse auf den Tod Christi, das Zertreten des Schlangenkopfes aber auf den Sieg Christi über den Tod in seiner Auferstehung bezieht. Diese Auslegung ist vor Isidor gar nicht belegt. Aber Isidor kann recht gut auch eigene Gedanken mitverwertet haben; er muß nicht die ganze Deutung, so wie sie dasteht, anderen, den „quidam", entlehnt haben. Schon die Mehrzahl: ‚quidam intellexerunt, intelligunt' zeigt, daß wir nicht erwarten dürfen, den von Isidor gebotenen Text wortwörtlich oder auch nur vollinhaltlich bei einem früheren Vater oder kirchlichen Schriftsteller zu finden. Isidor zitiert ja nicht einen bestimmten Vater, sondern gibt summarisch den Inhalt der von „einigen" vertretenen messianisch-marianischen Deutungen. Auch diese „quidam" müssen natürlich nicht bis ins kleinste in ihrer Anwendung übereinstimmen, werden vielleicht ihre Deutung überhaupt nicht ganz und vollständig durchgeführt, sich dabei auf diesen oder jenen Teil des Verses beschränkt haben. So verstanden, konnte Isidor bei den „quidam" auch an Irenäus, Cyprian, Leo d. Gr. u. a. denken, die ja alle Gen. 3, 15 christologisch verwertet haben.

Isidor gibt somit einen lehrreichen Überblick über das Verständnis unserer Genesisstelle am Ende der Väterzeit. Zunächst führt er die allegorisch-moralische Auslegung an. Daneben kennt er eine andere Deutung auf Maria und Christus, die von „manchen" vertreten wird. Die erste Auffassung scheint auch die Isidors zu sein; die zweite teilt er wohl nicht. Da referiert er nur: intellexerunt, intelligunt.

Isidors Darstellung dürfte dem tatsächlichen Stand der Exegese und Verwendung des Protevangeliums am Ausgang des christlichen Altertums nahekommen und entsprechen.

II. Systematischer Teil.

(Ergebnisse und Folgerungen.)

1. Die Ausdehnung und Verbreitung der christo-mariologischen Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit.

Der Zusammenfassung des mariologischen Gehaltes der Väterdeutungen von Gen. 3, 15 soll ein kurzer Überblick über die tatsächliche Ausbreitung der messianisch-marianischen Deutung vorausgehen. Wir bemerkten schon bei Isidor von Sevilla, daß seine Darstellung das wirkliche Verhältnis ziemlich genau zeichnet, wenn er zunächst die allegorisch-moralische Deutung gibt und dann die von andern vertretene christo-mariologische anfügt. Demzufolge müssen wir zwei extremen summarischen Urteilen entgegentreten. In dem einen wird behauptet, alle Väter verstünden Gen. 3, 15 messianisch; in dem andern wird kurzerhand eine messianische Erklärung dieser Stelle bei den Vätern geleugnet.

Wahllos mögen hier einige Äußerungen älterer und neuester Autoren folgen, welche die Allgemeinheit der christologischen Anwendung behaupten. Th. Livius[1]) schreibt: „. . . Das Weib muß Maria, die Mutter Jesu, sein und sie allein, auf welche diese Worte (= Gen. 3, 15) anspielen. Letztere werden überhaupt von den Vätern also verstanden". Ähnlich Terrien[2]): „S'il était simplement question de prouver le caractère messianique de la prophétie génésiaque, tous les pères viendraient lui rendre témoigne . . ." Nicht viel anders Archutowski[3]): „Als messianische Verheißung des künftigen Erlösers verstanden und interpretierten die Worte Gottes in Gen. 3, 15 alle Kirchenväter, die christlichen Schriftsteller und Theologen aller Jahrhunderte". Schüth[4]) gar will mit dieser Begründung den katholischen Dogmatiker auf die christo-mariologische Deutung verpflichten: für diesen könne schon wegen der allgemeinen Auslegung dieser Stelle in diesem (christo-

---

[1]) A. a. O. I 102
[2]) La mère des hommes I 38 A. 1
[3]) A. a. O. 21
[4]) A. a. O. 95

mariologischen) Sinne von Seite der Väter kein Zweifel bestehen!

Es ist nicht recht einzusehen, wie solche zuversichtliche Sätze angesichts des aufgezeigten Tatbestandes möglich sind. Teils beruhen sie auf der, wie wir des öfteren hervorhoben, ungerechtfertigten Verquickung der Parallele Eva-Maria mit dem Protevangelium; teils werden sie kritiklos von anderen übernommen. Sie machen sich zumindest starker Übertreibung schuldig. Derartigen Behauptungen gegenüber stellen wir auf Grund des ersten Teiles unserer Untersuchung fest, daß von den Vätern, die überhaupt die Genesisstelle verwerten, weit mehr als die Hälfte den Vers nicht messianisch erklärt oder anwendet, sondern entweder wörtlich-naturalistisch oder allgemeinmoralisch. Besonders zu beachten ist dabei die Tatsache, daß unter diesen Vätern, — die also die christo-mariologische Deutung nicht kennen, jedenfalls praktisch keinen Gebrauch von ihr machen —, sich sowohl die drei „großen ökumenischen Lehrer" der Ostkirche: Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, als auch die vier großen abendländischen Kirchenväter: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor befinden.

Die gegenteilige Behauptung, die Väter gingen auf eine Erklärung des Protevangeliums nicht ein[5]), sondern begännen den Weissagungsbeweis erst bei Abraham, ist in dieser Absolutheit und Uneingeschränktheit ebenfalls unrichtig. Irenäus, Cyprian, Leo d. Gr., Epiphanius, Isidor v. Pelusium: das sind doch Namen, die man nicht einfach übersehen und totschweigen darf. Dann auch die Epistula ad amicum aegrotum! Tatsache ist freilich, daß Gen. 3, 15 im christlichen Altertum nicht die Rolle spielt und als messianische Prophetie nicht der allgemeinen Anerkennung und Benutzung sich erfreut wie andere messianisch-marianische Weissagungen des AT, etwa Is. 7, 14. So ist es gewiß bezeichnend, daß Eusebius in seiner Demonstratio Evangelica Gen. 3, 15 nicht verwertet. Von diesem Werke des Eusebius sagt Ed. Böhl[6]), wer die direkt messianische Auslegung der alten Kirche kennenlernen wolle, fände sie dort wie in einem Becken gesammelt[7]). Ebenso geschieht der bereits erwähnte Hinweis von Böhl und Schanz[8]) auf Augustinus, der ausdrücklich die clariora vaticinia erst mit der Verheißung an Abraham beginnen läßt, zum Erweis der Nichtallgemeinheit der messianischen Deutung der Genesisstelle durchaus zu

---

[5]) So Böhl a. a. O. 31; P. Schanz: Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon VIII (1893) 1342

[6]) A. a. O. 70

[7]) Ähnlich Ivar A. Heikel im Vorwort seiner Ausgabe der „Demonstratio Evangelica" (1913) pag. IX

[8]) S. oben A. 5

Recht [9]). Nur die zu weit gehende Folgerung darf daraus nicht gezogen werden, als sei somit die christologische Auslegung oder Anwendung der Stelle gänzlich unbekannt gewesen.

Noch auf eine Eigentümlichkeit der messianisch-marianischen Deutung des Verses Gen. 3, 15 soll hier aufmerksam gemacht werden. Sie findet sich nämlich nie in den eigentlichen Kommentaren zur Genesis. So nicht in den exegetischen Werken des hl. Ephräm, Chrysostomus, Augustinus, Severians und Prokops. Eine Beobachtung, die übrigens auch für die Neuzeit gemacht worden ist: Daß nämlich gerade Exegeten in dem Weibe und ihrem Samen oft Eva und ihre Nachkommenschaft erblicken, die meisten Dogmatiker dagegen den Vers direkt messianisch-marianisch verstehen [10]).

2. Der mariologische Gehalt der patristischen Deutungen von Gen. 3, 15 in zusammenfassender Darstellung.

Bei der Behandlung der einzelnen Väter, die Gen. 3, 15 verwerten, ist jeweils auch der mariologische Ertrag mehr oder weniger ausführlich schon herausgestellt worden. Nun sollen diese Einzelerkenntnisse und -ergebnisse zu einem Gesamtbilde vereint werden, indem der Versuch gemacht wird, das eigentlich Mariologische in den Väterdeutungen in systematische Ordnung und zu übersichtlicher Darstellung zu bringen.

Wenn wir somit jetzt von der mariologischen Deutung nach ihrer inhaltlichen Seite hin handeln, so kommen von den Väterauslegungen, die wir marianisch nennen und zu den mariologischen im vorigen Kapitel zählen durften, eine Reihe für die inhaltliche Ausbeutung gar nicht in Betracht. Mariologisch in jedem Fall ist ja schon eine Interpretation, die ausdrücklich unter dem ‚Weibessamen' Christus, unter dem ‚Weibe' seine Mutter versteht, ohne sich über das Weib-Maria auf Grund des Schrifttextes näherhin auszulassen. Als mariologisch könnte man allenfalls auch noch jene Deutungen bezeichnen, die ausdrücklich nur vom messianischen Schlangentreter reden oder sonstwie allgemein den messianischen Charakter der Stelle betonen, entweder ohne jede Erwähnung des ‚Weibes' oder doch ohne Identifizierung des ‚Weibes'. Zwar könnte in diesem Falle das ‚Weib' auch Eva sein, deren Nachkomme Christus ja doch

---

9) Bittremieux, De mediatione universali B. M. V. quoad gratias 184, dagegen: Diximus agi de textu vere dogmatico: agitur enim de Protoevangelio, de textu nimirum pro tota Redemptionis oeconomia vere fundamentali, ac ut tali a tota Traditione et ab omnibus theologis habito. B. macht sich freilich den „Beweis" für diese seine Behauptung leicht: er weist einfach hin auf die Bulla dogmatica Pii IX „Ineffabilis Deus".

10) Vgl. Willems, Das Protoevangelium: Pastor bonus 23 (1910/1911) 133 f.; auch Flunk, Das Protoevangelium und s. Beziehung zum Dogma der Unbefl. Empf. Marias: Z f. kath. Theol. 28 (1904) 654; Döller, Die Messiaserwartung im AT 10

auch bleibt. Aber wo eine Bezugnahme auf Eva nicht irgendwie ausgesprochen wird, besteht doch die Möglichkeit, daß der betreffende Vater bei dem ‚Weibe' an die Mutter, nicht die Stammutter und Ahnfrau Christi denkt.

Wenn aber ein Schriftsteller sich damit begnügt, bei der ausdrücklichen oder stillschweigenden Identifizierung des ‚Weibes' mit Maria stehen bleibt, ohne sich über den Text und die einzelnen Textesteile zu verbreiten, dann kommt er für dieses Kapitel jetzt nicht in Frage. Wir wissen eben nicht, wie er die einzelnen Aussagen des Protevangeliums über das ‚Weib' verstanden, ob er sich überhaupt Gedanken darüber gemacht hat. Wir sind nicht dazu berechtigt und könnten gar sehr fehlgehen, wollten wir nun eine logische Beziehung und konsequente Anwendung des ganzen in Frage stehenden Textes auf Maria bei dem betreffenden Vater annehmen oder ihm zuschreiben. Nur die ausdrücklichen Ausführungen eines Vaters können wir für unsere Darstellung des mariologischen Inhaltes der Genesisstelle gebrauchen.

Die mariologischen Erkenntnisse, die in der Väterzeit aus dem Protevangelium gewonnen, die Folgerungen, die aus dieser Genesisstelle für die Mariologie gezogen wurden, lassen sich in drei Punkten behandeln. Mariologische Erörterungen konnten naturgemäß an die drei Wendungen des Schrifttextes anknüpfen, die sich mittel- oder unmittelbar auf das ‚Weib' beziehen: „semen mulieris" — „ponam inimicitias inter te et mulierem" — „ipsa observabit (calcabit, conteret) caput tuum".

1. Die jungfräuliche Mutter des verheißenen Schlangentreters.

Den fruchtbarsten Anknüpfungspunkt für mariologische Gedanken bot den Vätern der Begriff „semen ejus (= mulieris)". Hier lag die Brücke vom christologischen zum mariologischen Verständnis des Verses. In diesem Ausdruck erblicken eine Anzahl von Vätern nicht nur Mutter und Sohn, Maria und Christus; sie sehen darin auch das Einzigartige in diesem Ursprungsverhältnis zum Ausdruck gebracht: das Geheimnis der jungfräulichen Mutterschaft [1]). Gerade diese Ausdrucksweise: ‚semen mulieris' weist nach ihnen auf den christologischen und den davon abhängigen mariologischen Charakter des Genesisverses hin. Ausdrücklich argumentieren so Cyprian, Epiphanius, Isidor von Pelusium, die Epistula ad amicum aegrotum. Wohl noch Irenäus und Leo der Große, da auch sie, wie es scheint, die Jungfrau-Mutter in den Worten des Protevangeliums angekündigt finden.

[1]) Daß freilich diese Deutung und Auffassung von ‚semen mulieris' sachlich kaum gerechtfertigt ist, zeigt schon Gen. 24, 60 b, der Schluß des Segenswunsches über Rebekka: „. . . καὶ κληρονομησάτω τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων, possideat semen tuum portas inimicorum suorum."

Diese Art mariologischer Auswertung ist ganz untergeordnet dem christologischen Verständnis des Verses. Die übernatürliche Geburt des Herrn bedeutet ja, mariologisch betrachtet, zugleich die unversehrte Jungfräulichkeit Mariens bei der Empfängnis, gewöhnlich auch noch bei der Geburt: die Virgo ante partum et in partu. Wenn also relativ die meisten Väter Gen. 3, 15 nur in dieser Weise mariologisch verwenden, dann deshalb, weil für sie die Stelle in erster Linie christologische Bedeutung hat.

2. Maria, das Weib, das der Schlange in Feindschaft gegenübersteht.

Wurde Genesis 3, 15 einmal messianisch erklärt und das Weib der ersten Vershälfte auf Maria gedeutet, dann bot Gen. 3, 15 aα: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe" Gelegenheit, ja drängte förmlich zu unmittelbarer, selbständiger mariologischer Auswertung. Aber auffallenderweise geschieht das in der Regel nicht. Nur zwei Fälle sind uns bekannt, in denen auf diesen Versteil eingegangen wird. Die Epistula ad amicum aegrotum deutet ihn moralisch auf das beherrschte, sichere Verhalten der hl. Jungfrau der Schlange, dem Teufel gegenüber. In Gegensatz zu Eva läßt sich Maria auf verführerische Versprechungen nicht ein. Die Worte von der Feindschaft zwischen Maria und der Schlange werden also für die persönliche Vollkommenheit und Heiligkeit Marias verwandt.

Dann wird Gen. 3, 15 a noch bei Isidor berührt. Es heißt aber bloß, daß einige diese Worte von der Jungfrau, der Mutter des Herrn, verstanden haben. Über den Inhalt und das Wesen dieser Feindschaft zwischen der Schlange und Maria hören wir nichts. Isidor kommt es wohl nur darauf an, zu sagen, daß nach manchen das Weib in Gen. 3, 15 a Maria, die Mutter des Erlösers, ist. Die Feindschaft, die nach dem Wortlaut des Verses auch zwischen ihr und der Schlange bestehen soll, kümmert ihn weiter nicht in diesem Zusammenhang. — So ist die Wendung in Gen 3, 15, die heute als die wertvollste und ergiebigste für die Mariologie angesehen wird, bei den Vätern so gut wie gar nicht verwertet.

3. Maria, selbst die Schlangentreterin.

Gen. 3, 15 b kommt für die mariologische Deutung nur in Frage mit der Lesart ‚ipsa'. Wird ‚ipsa' auf Maria bezogen, dann erhält Gen. 3, 15 primär marianischen Charakter. Als einziger in dem ganzen Zeitraum, den wir untersucht haben, wendet Prudentius Gen. 3, 15 b, obwohl nicht einmal ausschließlich, auf Maria an. In ihrer Gottesmutterschaft zermalmt sie siegreich das Haupt der höllischen Schlange. — Eingehender soll von

der Variante ‚ipsa' und ihrem Verhältnis zur mariologischen Auslegung das nächste Kapitel handeln.

Diese kurze Zusammenschau enthält im wesentlichen alles, was in der Auslegung und Anwendung des Protevangeliums bei den Vätern als eigentlich mariologisch anzusprechen ist. Wenig genug gegenüber dem neuzeitlichen Gebrauch dieser Schriftstelle. Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit bemerkt wurde, wird von neueren Dogmatikern „die strenge wissenschaftliche Verwendbarkeit des Protoevangeliums für die Vorzüge Mariens" [2]) behauptet, im einzelnen der Vers für die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel [3]), für ihre Beteiligung am Vollzug der Erlösung [4]) und die darauf gründende allgemeine Mutter- und Mittlerschaft [5]) verwandt. Die Berechtigung einer so weit gehenden dogmatischen Auswertung muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls darf man sich aber dafür nicht auf die Tradition, auf die Väter berufen. Bover, einer der Vorkämpfer der „Mediatrix Universalis", darf nicht schreiben: „Der Sinn dieser Worte (= Gen. 3, 15), den die einstimmige Auslegung der christlichen Überlieferung wie die Lehren der Konzilien und Päpste bestätigen, ist der: die Frau, von der hier gesprochen wird, ist Maria, und sie hat Anteil an dem Erlösungswerk Jesu Christi, und besonders an dem Amt der Vermittlung" [6]). Auch Schüth [7]) bleibt für seine Behauptung, daß „die Väter einmütig ihre Anschauung von einer wahren Mitwirkung besonders bei der Erklärung des Protoevangeliums darlegten und daraus begründeten", den Beweis schuldig. Nach Terrien [8]) gar „wäre es leicht zu zeigen, daß die Väter in dieser ersten messianischen Weissagung den einzigartigen Triumph Marias nicht nur über die Sünde, sondern auch über den Tod gelesen haben"! Ob die Väter bei ihrer vergleichenden Gegenüberstellung von Maria und Eva eine aktive Mitwirkung Mariens beim Erlösungswerk, ihre Assumptio corporalis lehren und zum Ausdruck bringen wollten, beruhe auf sich. Sie denken weder an das eine noch das andere bei ihrer Erklärung und Anwendung des Genesisverses 3, 15.

3. Die Lesart „ipsa" und die mariologische Deutung von Gen. 3, 15.

Nachdem wir in eingehender Untersuchung den Gebrauch von Gen. 3, 15 bei den Vätern kennengelernt, sind wir jetzt auch

---

2) Scheeben III 460 n. 1533
3) Ebd. 581 n. 1751; s. etwa auch Bittremieux a. a. O. 186 f. A. 7
4) Scheeben ebd. 623 n. 1781; Bover, Gregorianum (1924) 577 ff.
5) Bover ebd. 581 f.; Bittremieux a. a. O. 180 ff.
6) Bover, Maria Gnadenmittlerin 13
7) A. a. O. 203
8) La mère de Dieu II 349

in der Lage, über das Verhältnis der Lesart ‚ipsa' zu der marianischen Deutung des Verses ein Urteil abzugeben. Ganz widersprechende Meinungen gibt es in dieser Frage. Einmal wird der Lesart ‚ipsa' überhaupt die Schuld an der mariologischen Deutung, der Identifizierung des ‚Weibes' in Gen. 3, 15 a mit Maria zugeschoben. Feldmann[1]) meint, die Ansicht, daß das ‚Weib' die Mutter Christi sei, habe ihren Ursprung im Aufkommen der Lesart ‚ipsa'. Und schon Reinke[2]) hatte geschrieben: „Wäre die Lesart ‚ipsa' nicht vorhanden gewesen, so würde man schwerlich hier die Mutter Christi gefunden haben". Diese Ansicht ist offenbar falsch. Denn die Beziehung des ‚Weibes' auf Maria ist älter als ‚ipsa' und findet sich vor allem ja auch bei griechischen Vätern, die ‚αὐτός' lesen.

Umgekehrt wird aber — und zwar viel häufiger — die reine Tatsache dieser Lesart als Zeugnis für das hohe Alter der marianischen Auslegung ins Feld geführt. M. a. W. es wurde und wird immer wieder behauptet, die weibliche Lesart sei für sich schon ein Beweis dafür, daß die Kirche damals unter dem ‚Weibe' des Protevangeliums Maria verstand.

Als Beispiel für die vermeintliche Verantwortung der Dogmatik an der Verderbtheit des lateinischen Bibeltextes bringt Berger[3]) auch die Lesart ‚ipsa' und führt sie so mehr oder weniger auf die Absicht zurück, für die Mariologie eine biblische Beweisstelle zu schaffen. Ähnlich — nur nicht in tadelndem Sinne — suchen den Ursprung der Lesart ‚ipsa' in dogmatisierender Exegese Schäfer und Hoberg. Schäfer[4]) schreibt: „Es ist das ‚ipsa' eine alte und seitdem traditionelle Interpretation, die in der Mutter des Erlösers die Schlangentreterin sieht . . ." Hoberg[5]) noch deutlicher, ‚ipse conteret' sei durch ‚ipsa conteret' ersetzt worden, nachdem der Mariologie eine größere Beachtung geschenkt wurde als in den ersten vier christlichen Jahrhunderten; ‚ipsa conteret' sei also eine interpretierende Übersetzung, da schon in dem Ausdruck ‚ipse conteret' Maria mitgedacht werden müsse. Derselben Meinung ist Selbst[6]): „Die Lesart ‚ipsa' . . . beruht somit weder auf absichtlicher Fälschung noch ist sie durch ein Versehen in den Text gekommen; sie ist vielmehr eine erklärende Übersetzung, welche die Anwendung der Verheißung auf die Mutter des Erlösers zum Ausdruck bringt".

Wir wollen noch einige zu Wort kommen lassen, die auch einen engen Zusammenhang zwischen der Lesart ‚ipsa' und der

---

1) A. a. O. 506
2) A. a. O. 442
3) Histoire de la Vulgate . . . pag. VIII
4) Die Gottesmutter in der hl. Schrift 101 f.
5) A. a. O.
6) Schuster-Holzammer, Handbuch zur Bibl. Geschichte I 122 A. 2

mariologischen Auslegung vertreten. Rösslers Äußerung kennen wir schon: „. . . das aber ist gewiß, daß die alte Kirche durch die Übersetzung ‚ipsa' die von Moses überlieferten göttlichen Worte ausdrücklich von der jungfräulichen Gottesmutter verstanden hat". Eben das behauptet Flunk[7]), der von der Voraussetzung ausgeht, daß Hieronymus die schon damals weiter verbreitete Lesart ‚ipsa' in seine Bibelübersetzung hinübergenommen hat, „um niemand durch eine abweichende, wenn auch korrektere Übersetzung zu ärgern. Durch diese Methode präsentiert sich die Vulgataübersetzung zugleich als ein alter ehrwürdiger Zeuge dafür, daß die erste Kirche in dem Weibe des Protoevangeliums die hl. Gottesmutter Maria verstand". Die gleiche Ansicht, fast auch mit den Worten Flunks, trägt Döller[8]) vor und schließt: „Wir sehen hieraus (aus der oben erwähnten Taktik des hl. Hieronymus), wie schon die alte Kirche in dem Weibe des Protoevangeliums die Mutter des Erlösers gesehen hat". Willems[9]) wiederholt dieselben Gedanken, wenn er sagt, schon Hieronymus habe diese Lesart vorgefunden, sie aber nicht ändern wollen, um nicht Ärgernis zu erregen, „ein Beweis, daß man in kirchlichen Kreisen zu seiner Zeit allgemein Maria unter dem ‚Weibe' und Christus unter dem ‚Samen des Weibes' verstand".

Sogar die Protestanten Lehner und Benrath äußerten diese Auffassung. Der stark katholisierende Lehner[10]) schreibt: „. . . Gegen Ende des 4. Jahrhunderts beteiligt sich auch noch die Bibel ausdrücklich daran, der hl. Jungfrau die Mitwirkung am Erlösungswerke zu sichern. Wenigstens für die abendländische Welt. Die berühmte Stelle nämlich im 1. Buch Mosis, die man oft als Vorevangelium bezeichnet, ist in der Vulgata mit der Variante gegeben: „. . . sie wird deinen Kopf zertreten und du wirst ihrer Ferse nachstellen' ". Aber auch der alles andere als katholikenfreundliche Benrath glaubt in seiner sehr polemisch und ausfällig geschriebenen Abhandlung „Zur Geschichte der Marienverehrung" zugestehen zu müssen: „War bei Origenes von einer aktiven Beteiligung der Maria an dem Erlösungswerke nicht die Rede, so ist die Anschauung, daß eine solche, und zwar an dem entscheidenden Punkte, nämlich gelegentlich der Vernichtung der Macht des Bösen, allerdings bestanden habe, gegen Ende des 4. Jahrhunderts so sehr gangbar geworden, daß ein Ambrosius und Augustinus die noch von Hieronymus unberücksichtigt gelassene Variante der Übersetzung von I Mos. 3, 15 (sie wird dir den Kopf zertreten . . .) unbedenklich verwenden. Daß da ein Prudentius nicht Anstand

---

[7]) Z f. kath. Theol. 28 (1904) 649
[8]) A. a. O. 8 f.
[9]) A. a. O. 135
[10]) A. a. O. 177

zu nehmen braucht, sich diese Interpretation anzueignen und dichterisch zu verwerten, ist natürlich“ [11]).

Wie aber ein Sachverhalt nicht um so richtiger wird, je bestimmter er ausgesprochen wird, so auch nicht, je öfter man ihn wiederholt. Angesichts des vorhandenen uns zur Verfügung stehenden Materials muß es billig in Verwunderung setzen, wie derartige Behauptungen aufgestellt und als gesicherte Erkenntnisse weitergegeben werden können. Sie sind nicht nur übertrieben, sondern einfachhin unrichtig und falsch zu nennen.

Wahr ist an diesen Behauptungen im allgemeinen, was in ihnen von dem Vorhandensein und der Verbreitung der Lesart ‚ipsa‘ gesagt ist. Ihre Entstehung ist bis heute in Dunkel gehüllt. Die ältesten aus der LXX herstammenden lateinischen Übersetzungen haben bekanntlich mit ihrer Vorlage (*αὐτός*) ‚ipse observabit caput tuum‘. Aber schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts taucht dafür ‚ipsa‘ auf. Erstmalig belegt ist ‚ipsa‘ bei Ambrosius. So lesen ferner: Optatus von Mileve, Prudentius, Augustinus, der Verfasser der Epistula ad amicum aegrotum, Kl. M. Victor, Avitus, Kassiodor, Gregor der Große, Isidor. Heftig umstritten ist, ob die aus den Händen des hl. Hieronymus hervorgegangene Übersetzung das ‚ipsa‘ autorisiert hat [12]). Sollen die oben aufgestellten Behauptungen stimmen, dann müßten die genannten Väter, die ‚ipsa‘ lesen, Gen. 3, 15 auch (christo-)mariologisch erklären. Das ist ja aber gar nicht der Fall, wie unsere Untersuchung ergeben hat. Entweder wenden sie die Genesisstelle allegorisch an, ohne die von ihnen gebrauchte weibliche Lesart irgendwie zu berücksichtigen, oder ‚ipsa‘ ist ihnen die Eva. Der einzige Prudentius spricht von Maria als der Schlangentreterin. Zwar erblicken von denen, die ‚ipsa‘ lesen, noch der Autor der Epistula ad am. aegr. und Isidor in dem ‚Weibe‘ der ersten Vershälfte die Mutter des Erlösers. Aber, obwohl sie die zweite Vershälfte mit der Lesart ‚ipsa‘ anführen, sprechen sie dennoch in auffallender grammatikalischer Unkorrektheit und Inkonsequenz das Zertreten des Schlangenkopfes Christus allein zu. Geradezu mit betonter Exklusivität.

Diese Tatsache gestattet gewisse Schlußfolgerungen. Man kannte die von einzelnen Vätern vertretene Deutung des Weibessamens auf den Erlöser. Als die Lesart ‚ipsa‘ eindrang und aufgenommen wurde, wagte z. B. der Verfasser der Epistula ad am. aegr. jedoch nicht die Beziehung des ‚ipsa‘ auf die Mutter Christi. Die alte Auslegung wurde beibehalten ungeachtet des veränderten Textes, der eigentlich eine andere Beziehung forderte. Prudentius wagte die neue Anwendung, ohne sie im übrigen auf Maria

---

11) Theol. Studien und Kritiken (1886) 25
12) S. oben 75 ff.

allein einschränken zu wollen. Aber sein Beispiel machte nicht Schule. Ob man davor zurückschreckte, Maria den entscheidenden Sieg über die Schlange zuzuschreiben? Dabei wurde Prudentius gelesen. Isidor hat ohne Zweifel das von Prudentius gezeichnete Bild der Schlangentreterin gekannt. Er verwertet diese Auslegung nicht. Erst Jahrhunderte später nach der ersten Anwendung des ‚ipsa' auf Maria finden wir wieder die prudentianische Erklärung: Maria = Schlangentreterin. Jedenfalls ist das die Sprache der uns erhalten gebliebenen Quellen.

Angesichts dieses Tatbestandes muß die weitverbreitete Ansicht, als sei die Lesart ‚ipsa' schon ein Zeugnis für das marianische Verständnis der Genesisstelle in der alten Kirche, nochmals als irrig zurückgewiesen werden. Die dahingehenden, so sicher klingenden Behauptungen lassen sich auch nicht in abgeschwächter Form aufrecht erhalten. Sie datieren die erst viel später allgemeiner (nicht: allgemein!) gewordene mariologische Deutung des letzten Versteiles gleich in die Anfänge der Lesart ‚ipsa' zurück. Prudentius muß als Zeuge herhalten. Aber er steht ganz allein da. Eine Schwalbe macht jedoch noch keinen Sommer. Prudentius kann hier nicht als Zeuge der allgemeinen kirchlichen Lehre seiner Zeit gelten, wenn keiner seiner Zeitgenossen, kein Vater der nächsten drei Jahrhunderte ihm sekundiert. Er wird der erste gewesen sein, der diese Deutung ausspricht. Und ist lange Zeit der einzige geblieben.

Es ist durchaus verfehlt, die Geschichte der Lesart ‚ipsa' mit der Geschichte der mariologischen Deutung des Protevangeliums gleichzusetzen und zu verquicken. Die beiden Fragen sind sauber auseinanderzuhalten und unbedingt getrennt zu behandeln.

Schluß.

Mit Recht sagt einmal Przywara: „Das große Beispiel der Kirchenväter und großen Scholastiker lehrt uns, dogmatische Fragen nicht allein mit dem Zahlengewicht von Zitaten zu entscheiden, sondern (bei aller Wichtigkeit gründlicher historischer Forschung) nicht weniger aus den tiefen Zusammenhängen der Dogmen untereinander“ [1]). Unsere Untersuchung hatte sich nicht das hohe Ziel gesteckt, eine dogmatische Frage zu entscheiden; höchstens Vorarbeit dafür sollte sie leisten. Unsere Aufgabe war nicht dogmatisch-spekulativ; sie bestand vielmehr gerade in der auch als „wichtig“ anerkannten „gründlichen historischen Forschung“. Und dieser glauben wir mit dieser Abhandlung gedient zu haben, indem wir den Umfang und Inhalt der mariologischen Deutung von Gen. 3, 15 bei den Vätern feststellten. Einen Rückblick und eine Zusammenfassung zu geben erübrigt sich, da ja der ganze zweite Teil der Arbeit Rückblick und Zusammenfassung ist. Aber ein gedrängter Ausblick in die nächsten Jahrhunderte soll unsere Darstellung beschließen.

Die Autoren der folgenden Jahrhunderte gehen gewöhnlich keine eigenen Wege, sie wandeln meist in den Spuren der Väter. Die Texte Augustins, Gregors, Isidors zu Gen. 3, 15 kehren jetzt immer wieder.

Gar nicht erwähnen in ihren exegetischen Schriften zur Genesis die christo-mariologische Deutung: Alkuin [2]) († 804), Walahfrid Strabo [3]) († 849), Bruno von Asti [4]) († 1123), Hugo von St. Viktor [5]) († 1141). Hugo erklärt sogar ausdrücklich die Identität des Weibes mit Eva.

Den Abschnitt, darin Isidor die messianisch-marianische Auslegung mitteilt, bringen, und zwar genau wie Isidor an zweiter Stelle nach der allgemeinen Erklärung des Verses: Beda († 735), Angelomus (Mönch in Luxeuil, † c. 855),

---

1) Mutter aller Lebendigen: Stimmen der Zeit 111 (1926) 97

2) Interrogationes et Responsiones in Genesin, Inter. 76 u. 77 — ML 100 (1863) 524

3) Biblia cum glossa ordinaria Walafridi Strabonis et glossa interlineari Anselmi Laudunensis. Straßburg: Adolf Rusch für Anton Koberger; 1481

4) Expositio in Genesin — ML 164 (1884) 169 f.

5) Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon, in Gen. — ML 175 (1879) 42 f.

Hrabanus Maurus († 856), Anselm von Laon († 1117). In seinem Hexaemeron [6]) bezieht Beda Gen. 3, 15 auf das ‚totum genus humanum' allein, ‚ipsa' auf die Kirche; im Pentateuchkommentar [7]) gibt er dann auch die christo-mariologische Deutung Isidors, zieht die Stelle aber zusammen. Noch kürzer erwähnt nach der Auslegung Augustins die Möglichkeit der Beziehung der Genesisworte auf Maria Angelomus [8]), weist aber selbst seine Leser an Isidor. Hrabanus Maurus [9]) führt die ganze Stelle aus Isidor wörtlich an (trotz: ‚ipsa conteret caput tuum' — ‚hoc de fructu ventris Mariae intelligunt'!). Anselm von Laon [10]) versucht diese Unstimmigkeit zu beheben. ‚Ipsa conteret' glossiert er: ‚ecclesia (conteret) resurgente Christo . . .'; zu ‚insidiaberis calcaneo ejus' folgt wieder genau der isidorische Text.

Die Beziehung der Lesart ‚ipsa' auf Maria sprechen aus: Fulbert von Chartres († 1028), Rupert von Deutz († 1135) und der hl. Bernard († 1153). Fulbert knüpft somit nach einer Zeitspanne von 6 Jahrhunderten an Prudentius an, womit natürlich nicht behauptet wird, daß er durch Prudentius dazu veranlaßt wurde. Wenn in dem Weibe des ersten Versteiles Maria erblickt wurde, dann war es ja direkt grammatikalisch gefordert, das ‚ipsa' auch von Maria zu verstehen. Und es ist auffallend und bedeutsam, daß es nicht immer geschah. Inhaltlich erklären sie das Zertreten des Schlangenkopfes ethisch: „vitiosum caput virtutis pede contrivit (Fulbert [11]), Bernard [12])); und von ihrer Gottesmutterschaft (Fulbert [13]), Rupert [14])). Dadurch daß sie den Besieger des Teufels geboren, hat auch sie indirekt das Haupt der Schlange zermalmt. Rupert schreibt, wie man es deutlicher nicht wünschen kann: „haec inimicitiae non per ipsam mulierem, sed per semen illius exercendae et usque ad victoriam perducendae . . . Tunc adimpletum est mulieri, in isto semine suo (= Christo!) quod hic fuerat praedictum: ipsa c. c. t.; . . . sexus idem qui deceptus est, deceptoris caput omne contrivit, quando ad destructionem peccati beata Virgo sine peccato novum hunc et coelestem hominem mundo edidit". Im gleichen Sinne hatten wir auch Prudentius verstanden.

Mögen die letztgenannten Schriften auch viel gelesen worden sein, an Einfluß überragt sie bei weitem die Glossa

---

[6]) ML 91 (1862) 58
[7]) Ebd. 215
[8]) Commentarius in Genesin — ML 115 (1881) 141
[9]) Commentariorum in Gen. l. I c. 18 — ML 107 (1864) 496
[10]) In seiner Glossa interlinearis. S. oben 93 A. 3
[11]) Sermo 4 de Nativitate B. M. V. — ML 141 (1880) 320
[12]) Hom. 2 super Missus est n. 4 und Sermo infra Oct. Assumptionis B. V. Mariae n. 4 — ML 183 (1854) 63 u. 431
[13]) A. a. O. 320 f.
[14]) De Trinitate et operibus ejus, In Gen. l. III c. 19 — ML 167, 304 f.

ordinaria des Walahfrid Strabo und die Glossa interlinearis Anselms von Laon; und diese beiden Handbücher des exegetischen Wissens im Mittelalter bieten nicht die mariologische Auslegung [15]). Sehr verbreitet waren später auch noch die Postillae perpetuae in V. et N. T. des Nikolaus von Lyra. Nikolaus gibt zunächst die bekannte Deutung Augustins; dann die christo-mariologische: „per ipsam (Mariam) mediante filio suo potestas daemonis est contrita". An dritter Stelle führt er die wörtlich-naturalistische Auffassung an, die alles auf die sinnlich wahrnehmbare Schlange bezieht. Diese letzte Ansicht hält aber Nikolaus für Gottes unwürdig. Er selbst entscheidet sich für die Erklärung Augustins: „prima expositio quae est Augustini melior videtur" [16]).

Wir sehen also, daß die mariologische Deutung nicht etwa zu unbestrittener Herrschaft gelangt war, daß die allgemeinmoralische auch im Mittelalter durchaus noch das Feld behauptet [17]). Hier verdient Erwähnung, daß in einem Texte des Trienter Konzils (De effectu sacramenti extremae unctionis) eine Anspielung auf Gen. 3, 15 b sich findet: „Die hl. Salbung . . . richtet das Gemüt des Kranken auf, erweckt in ihm ein großes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, wodurch er das Ungemach und die Beschwerden der Krankheit leichter trägt ,et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit'" [18]). Diese Deutung der Ferse auf das letzte Lebensmoment, da uns der Teufel hartnäckiger zusetzt, ist uns schon bei Kassian, Kassiodor begegnet und dann von mittelalterlichen Autoren, wie Beda, Hrabanus Maurus u. a. wiederholt worden. Die Überzeugung von dem direkt messianischen Charakter der Genesisstelle würde kaum diese Verwendung zugelassen haben.

Schriftargumente müssen in der Tradition oder traditionellen Exegese ihre Stütze haben, um volle Sicherheit zu bieten

---

15) So bringt z. B. Thomas 2, 2 q. 165 a. 2 ad 4 nach der Glossa ordinaria die augustinische Erklärung De Gen. c. Man. II 18, 28.

16) Biblia Maxima Versionum . . . cum annotationibus Nicolai de Lyra Minorita, authore R. P. Joanne de La Haye, Lutetiae Parisiorum, t. I in Genesim 1660 — Vgl. Diestel a. a. O. 200. Baur a. a. O. 166 f. legt irrtümlicherweise Nikolaus v. Lyra selbst die Deutung, die in dem Schlangentreter die hl. Jungfrau sieht, zur Last.

17) Weit übertrieben ist mithin die Behauptung Dennefelds: Diction. de Théol. Cath. X 2, 1409: Depuis l'époque patristique jusqu'à la fin du XIX siècle, le célèbre texte Gen. 3, 15 figurait en tête de tous les exposés relatifs au messianisme et était regardé comme un des oracles les plus importants. Was da von der Bedeutung und Stellung des Protevangeliums als messian. Weissagung gesagt ist, gilt erst für die letzten Jahrhunderte, etwa seit dem Ausgang des Mittelalter und dem Zeitalter der Reformation. Vgl. Baur a. a. O.

18) Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion Symbolorum, Frib. 1922, n. 909

— das erkennt auch Schüth an [19]). Dann ist es aber bei dem aufgezeigten Stand der Überlieferung nicht angängig, — wie etwa Schüth [20]), Bittremieux [21]) u. a. es tun —, von der streng christo-mariologischen Auslegung als dem dogmatischen Sinn des Protevangeliums zu sprechen [22]); mariologische Lehren, die man auf Grund dieser Deutung aus der Stelle herauslesen will, gleich „dokumentiertes Dogma" zu nennen.

---

[19]) A. a. O. 331
[20]) Ebd. 202
[21]) S. oben 85 A. 9
[22]) Die Bulle „Ineffabilis" enthält selbstverständlich keine Definition über Gen. 3, 15; berechtigt also noch lange nicht, Gen. 3, 15 als textus dogmaticus bzw. dogmatizatus oder definitus zu betrachten.

Alphabetisches Autoren- und Quellen-Register.

Alkuin 93
Allo 13
Ambrosius 41 [52], 47 ff., 55, 72, 81, 84, 90 f.
Angelomus 93 f.
Anselm von Laon 94 f.
Archutowski 8, 15 [9], 83
Arevalo 74 [96], 78 f.
Augustinus 2, 49 [12], 59, 64 ff. 69, 80 f., 84 f., 90 f., 93, 95
Avitus 78 f., 91

Bachelet 2, 14 [3], 33 [15], 41 [48], 48, 78, 79 f.
Bardenhewer 34, und sehr oft in den Anmerkungen.
Basilius 30 f., 44, 84
Baur 7 [13 15], 12 [42 43], 15, 22 [34], 26, 33 [15], 95 [16 17]
Beda 93 f., 95
Beer 9
Benrath 90
Berger 79 [116], 89
Bergman 73
Bernard 94
Billot 14 [4], 39 [37]
Bittremieux 85 [9], 88 [3 5], 96
Böhl 5 [3], 12 [40 41], 59 [46], 84, 84 [5]
Bonwetsch 20 f.
Bover 2, 19, 40 [41], 42, 57 [38], 88, 88 [4 5]
Brockhaus 72
Bruno von Asti 93
Bruyne de 5 [4], 47 [3], 51, 53 [26], 54

Capelle 50 [16]
Chrysostomus 2, 31 ff., 84 f.
Cyprian aus Gallien 75 f., 77
Cyprian von Karthago 26, 28 f., 68, 71 [84], 72, 82, 84, 86
Cyrill von Alexandrien 36
Cyrill von Jerusalem 30

Delattre 45 [74]
Deneffe 1 [3]
Denk 4
Dennefeld 57 [38], 95 [17]
Diestel 33 [15], 95 [16]

Dieu 34 [16]
Döller 5 [4], 85 [10], 90
Dublanchu 32, 34 [15]
Duncker 15 [11], 16 [14]

Eberle 36 [26]
Eirainer 40, 40 [41], 41 [51], 43 [62]
Eisenhofer 44
Engelkemper 46
Ephräm 29, 37, 39 ff., 50, 55, 85
Epiphanius von Salamis 37 ff., 52, 84, 86
Eucherius von Lyon 67
Eusebius 84

Feldmann 15 [9], 46, 89
Ferrari 77 [109]
Flavius Josephus 11
Flunk 7 [12], 85 [10], 90
Fonck 13
Franz 70 [80]
Friedrich 66 [64]
Fruhstorfer 5 [4], 11 [36], 12 [40 41], 15 [9]
Fuchs 8
Fulbert von Chartres 94

Galtier 19 [26]
Gamber 77 [109], 79 [114]
Gregor der Große 67 [72], 70, 80, 84, 91, 93
Gregor von Nazianz 31, 84
Grützmacher G. 58
Grützmacher R. 5 [1]

Harnack 8 [21]
Hass 75
Hayd 18
Heikel 84 [7]
Heinisch 3
Hengstenberg 7, 12 [41 43]
Herd 43 [63]
Hieronymus 2 f., 51 ff., 77, 80 f., 84, 90
Hippolyt 19 ff., 25, 46, 48 [6], 50, 55
Hoberg 6 [5], 89
Hrabanus Maurus 94 f.
Hugo von St. Victor 93
Hühn 6 [9], 7 [14], 12 [42], 13, 15 [9]
Hummelauer von 5 [4], 8, 12 [40], 14 [3], 33 [15]

Irenäus 15 ff., 27 f., 29, 39, 61 [49], 82, 84, 86
Isidor von Pelusium 39, 84, 86
Isidor von Sevilla 79 ff., 83, 87, 91 f., 93 f.

Jeremias 15 [9]
Josephus Flavius 11
Justin 14 f.

Kalt 5 [4], 14 [3]
Kassian 66 f., 81, 95
Kassiodor 70, 91, 95
Kaulen 64 [54]
Kellner 49 [11]
Klaudius Marius Victor 75, 76 f., 79, 91
Klebba 18
Klemens von Alexandrien 22
Kneller 14
Koch 27 [55]
Koetschau 25
König 6 [7], 7 [13], 9, 12 [39], 15 [9], 45 [74]
Lebon 40 [41], 44 [66]

Lehner 71, 75, 90
Lengerke 40
Leo der Große 68, 82, 84, 86
Livius 23, 35, 42, 53 f., 83
Lucifer von Calaris 46
Lucius-Anrich 40 [39], 42 [61]

Mangenot 14 [3], 22 [34], 33 [14 15], 40 [44]
Manitius 81 [124]
Maurer 77
Menzinger 74, 74 [98]
Middeldorpf 72
Morin 50, 58 f., 62 [50], 69
Müller 2 [7], 29 [64], 39 [33], 68 [75]

Nestorius 35 f.
Neuberg 14 [1], 19
Niessen 5 [1 2], 37, 52
Nikolaus von Lyra 95
Novatian 26, 27 f.

Optatus von Mileve 50 f., 91
Origenes 22 ff., 46, 56 f., 81, 90

Passaglia 22 ff., 32 f., 54
Paucker 57 f.
Paulinus von Nola 66
Perrone 26, 53
Petrus Chrysologus 67
Petschenig 66 [67]
Philo 10 f., 20, 45, 48 [3]
Prokopius von Gaza 6 [7], 25, 29, 44 ff., 76, 85
Prudentius 71 ff., 77, 78 f., 81, 87, 90, 91 f., 94
Przywara 93

Pseudo-Chrysostomus (Opus imperf. in Mt) 69
Pseudo-Eucherius 79
Pseudo-Hieronymus (Epist. ad amic. aegr.) 49, 57 ff., 68, 71 [84], 81, 84, 86 f., 91
Pseudo-Jonathan 6 f.

Quentin 47 [3], 51 [19 20], 52, 54 ff.

Rauschen-Altaner 46 [76]
Reinke 5 [3], 6 [6], 7 [14], 12 [40 43], 22 [34], 26, 27 [56], 35 [23], 41 [48], 43 [63], 51 [20], 54 f., 61 [47], 78 [112], 89
Rießler 8 [21], 9
Rigaltius 27
Rome 1 [1]
Rösler 71 [85], 73, 79 [115], 90
Rupert von Deutz 94

Sachsen Prinz Max von 34 [15]
Schäfer 1 [2], 89
Schanz M. 77 [107]
Schanz P. 84
Scheeben 1 [2], 88 [2 4]
Schenkl 48 [9], 50 [15], 76
Scherer 18 f.
Scholz 5 [3]
Schulte 5 [4], 11 [36], 26
Schürer 8 [21], 9
Schuster 71 [84], 74 [95]
Schüth 33, 83, 88, 96
Schwane 39 [33]
Selbst 89
Severian von Gabala 2, 34 f., 36, 44, 85
Stiglmayr 69, 69 [77]

Strack-Billerbeck 7 [10 12], 9 f., 12 [39]
Stummer 48 [3], 53 [26]

Terrien 2, 12 [40], 19 [24], 31, 33, 83, 88
Tertullian 26 f., 28
Thomas von Aquin 95 [15]
Tischendorf 8 [21]

Vallarsi 53

Walahfrid Strabo 93, 95
Werner 15 [11], 16
Willems 14 [3], 85 [10], 90

Zapletal 5 [4]
Zellinger 34, 35 [22 23]
Ziegler 70 [80]

Lebenslauf.

Am 2. März 1905 wurde ich in Lublinitz (jetzt Polnisch-Oberschlesien) als Sohn des verst. Malermeisters Emmanuel Drewniak und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Welzel, geboren. Ich besuchte von Ostern 1911 die Vorschule und anschließend bis Ostern 1919 die gymnasialen Klassen der Höheren Knabenschule meiner Heimatstadt. Die humanistische Ausbildung vollendete ich am Staatlichen Gymnasium zu Groß Strehlitz O.S., das ich am 15. Februar 1923 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Drei Monate später trat ich als Chorpostulant in die Benediktinerabtei Grüssau ein. Nach Ablauf des kanonischen Noviziatsjahres oblag ich von 1924 bis 1929 dem Studium der Philosophie und Theologie an den Ordensschulen in Maria Laach und Beuron.

Am 25. August 1929 empfing ich in Grüssau die hl. Priesterweihe. Darauf bezog ich im November die Universität Breslau und studierte weitere 6 Semester kath. Theologie. Ich besuchte Vorlesungen und Übungen der Professoren Altaner, Gescher, Koch, Maier, Poschmann, Santifaller, Schulz und Seppelt. Die Anregung zu vorliegender Dissertation erhielt ich von Herrn Prof. Dr. Poschmann, wofür ich ihm aufrichtigen Dank schulde.